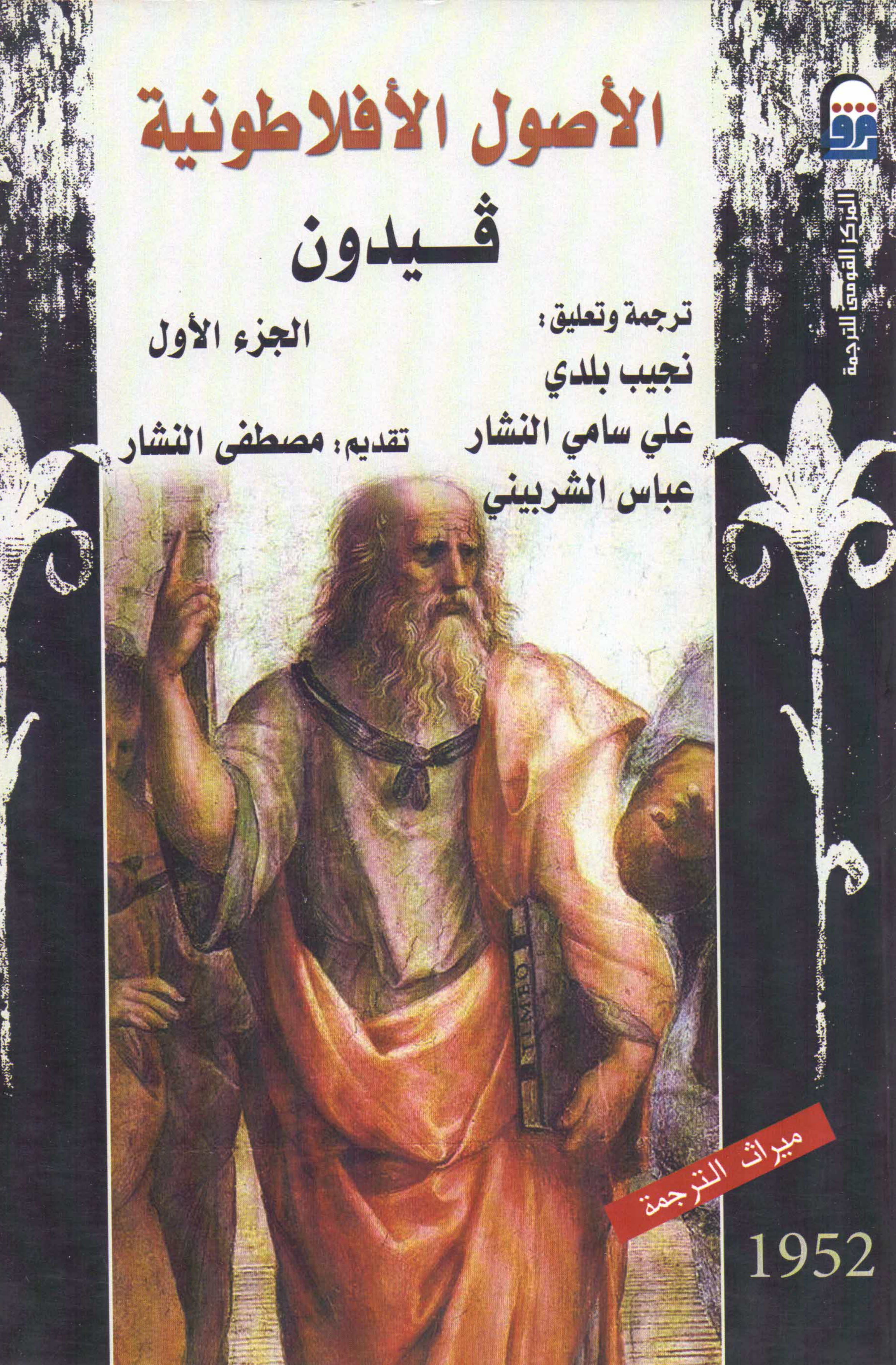

الأصول الأفلاطونية
ڤيدون
ترجمة وتعليق:
نجيب بلدي
علي سامي النشار
عباس الشربيني
الجزء الأول
تقديم: مصطفى النشار
المركز القومي للترجمة
ميراث الترجمة
1952



يعتبر البعض أفلاطون فيلسوف خلود النفس، ويعتبره آخرون فيلسوف حدوث العالم، وامتد تأثيره حتى عصور النهضة والعصور الحديثة.

يتتبع هذا الكتاب موضوع فيدون أو النفس عند أفلاطون وتأثيراته فى الفلسفة القديمة وفى الفلسفة المسيحية الغربية، وفى العالم الإسلامى، وعند المفكرين والفلاسفة العرب.

تصميم الغلاف: نيرفانا

الأصول الأفلاطونية

الجزء الأول

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: أنـور مغيـث

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 1952
- الأصول الأفلاطونية: فيدون (الجزء الأول)
- نجيب بلدى، وعلى سامى النشار، وعباس الشربينى
- مصطفى النشار
- اللغة: الفرنسية
- 2015

هذه ترجمة كتاب:

الأصول الأفلاطونية

للفيلسوف الإغريقى فيدون

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

الأصول الأفلاطونية

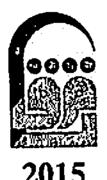
الجزء الأول

ترجمة وتعليق

نجيب بلدي　　علي سامي النشار

عباس الشربيني

تقديم : مصطفى النشار



2015

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

الأصول الأفلاطونية فيدون (الجـــزء الأول) / ترجمـــة وتعليق: نجيب بلـــدي، علـــي ســـامي النـــشار، عبـــاس الشربيني؛ تقديم: مصطفى النشار
القاهرة: المركز القومي للترجمة؛ مج ١ ، ٢٠١٥
٣٤٤ ص، ٢٤سم
١- الأفلاطونية
(أ) بلدي، نجيب (ترجمة وتعليق)
(ب) النشار، على سامي (مترجم مشارك)
(ج) الشربينى، عباس (مترجم مشارك)
(د) النشار، مصطفى (مقدم)
(هـ) العنوان ١٨٤

رقم الإيداع ١٥٤٨٥ / ٢٠١١
الترقيم الدولى 978-977-704-726-5
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

مقدمة الطبعة الجديدة

[بقلم د. مصطفى النشار]

يعد أفلاطون بلا شك أهم الفلاسفة وأشهرهم على مر العصور، وهو كذلك في حالتيه حينما خلد بكتاباته حياة أستاذه سقراط وذكراه وفكره، وحينما بدأ يشق لنفسه طريقًا مثاليا جديدًا في الفلسفة، سواء بأعماله الفلسفية أو بتأسيسه مدرسته الفلسفية الشهيرة باسم "الأكاديمية".

لقد علم أفلاطون من خلال هذه الأعمال ومن خلال دروسه الشفهية في الأكاديمية جيلاً كاملاً من الفلاسفة والحكام، كان أشهرهم بلا شك تلميذه العبقري أرسطو طاليس الذي اقتسم مع أستاذه التأثير بعد ذلك على تاريخ الفلسفة منذ القرن الرابع قبل الميلاد وحتى الآن، فإن نظرت فيما كتبه هؤلاء الفلاسفة، فإنك واجدهم إما متأثرين بأفلاطون أو بتلميذه أرسطو طاليس، وإذا ما عرفنا أن أرسطو هذا كان التلميذ الأثير لأفلاطون كان في فلسفته المتميزة أو منهجه الجديد معقبًا على أستاذه فقد عُد بفلسفته أحد أهم الهوامش على فلسفة أفلاطون، وهكذا كل تاريخ الفلسفة اللاحق هو ــ كما قال هوايتهد الفيلسوف المعاصر ــ مجرد هوامش على فلسفة أفلاطون، فهى كلها فلسفات تأثرت بفلسفة أفلاطون إيجابًا أو سلبًا، تعظيمًا أو نقدًا.

ولا ضير في ذلك في نظر أفلاطون، فهو الذي اعتبر الفلسفة حوارا مستمرا يستهدف الوصول إلى الحقيقة، وهو الذي أرسى هذا التعريف نظريا وعمليًا في أعماله الفلسفية فأختار الحوار طريقة للكتابة الفلسفية، واختار أن يعبر عن آرائه

الخاصة في هذه الحوارات على لسان أستاذه سقراط، كما اختار أن تنتهي معظم هذه الحوارات نهاية سلبية مفتوحة؛ حتى يظل النقاش مفتوحًا والحوار مستمرا بين القارئ وما قرأ من آراء في هذه الحوارات التي جمعت فأعجزت؛ حيث إن كل ما يمكن أن يطرح من موضوعات يمكن للإنسان أن يفكر فيها أو تشغل اهتمامه قد طرحه أفلاطون في هذه المجموعة الكبيرة من المحاورات التي كتبها، وكان من بينها ومن أهمها هذه المحاورة موضوع تعليقنا الآن: محاورة فيدون.

ولعل أسئلة عديدة تشغل بال قارئنا الآن: من أفلاطون هذا الذي أثر كل هذا التأثير في تاريخ وتطور الفلسفة، ومن ثم تاريخ وتطور الحياة البشرية؟! وما هي كتاباته تلك؟ وما المكانة التي تشغلها فيدون بين هذه الكتابات؟! وما أبرز ما تناولته من موضوعات؟! وأخيرًا ماذا عن هذه الترجمة العربية التي قام بها ثلاثة من كبار أساتذتنا المتخصصين في عصور الفلسفة المختلفة؟ وما جدوى أن يعكف ثلاثتهم على هذه الترجمة والتعليق عليها؟! وما الذي يمكن أن أستفيده أنا كقارئ معاصر لهذه المحاورة ولهذه الدراسات المتعمقة حولها؟!

ومن هذه التساؤلات وحولها سيدور تقديمنا لهذه النشرة الجديدة لمحاورة فيدون لأفلاطون.

أولاً: من أفلاطون(١)؟:

أفلاطون هو أرستوكليس Aristocles ابن أريستون Ariston، الذي لقب بأفلاطون Plato (أي عريض المنكبين) لامتلاء جسمه وقوة بنيانه، وقد ولد في عام ٤٢٨-٤٢٧ ق.م لأسرة أرستقراطية عريقة الأصل في أثينا، سواء من ناحية

(*) يمكنك الاستزادة من تفاصيل حياة أفلاطون في كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ــ الجزء الثاني (السوفسطائيون ــ سقراط ــ أفلاطون)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٠، ص ١٥٥ وما بعدها.

والده أو من ناحية والدته، وقد أتاحت له هذه النشأة الأرستقراطية طفولة سعيدة وعناية فائقة؛ حيث تعلم البلاغة والموسيقى والرياضيات والشعر ونبغ فيها جميعًا، كما تعلم فنون الفروسية، وقد تعرف على بعض التعاليم السوفسطائية، لكنه تعلم الفلسفة بعد ذلك على يد أقراطيلوس الأثيني الذي كان تلميذًا لهيراقليطس، لكن بعد ذلك التقى بمعلمه الأعظم، التقى بسقراط فتغيرت حياته رأسًا على عقب؛ حيث إن مدرسة الأخير كانت في الشارع الأثيني وفي مشاهدة مجادلاته الحية مع مدعي المعرفة والعلم أيا كان مكانهم في المدارس أو في الأسواق أو في المجالس الطبية، وحتى في النوادي والشارع، فكان على من يريد التتلمذ عليه أن يتابعه في هذه الجولات الميدانية إن صح التعبير.

وقد قيل: إن أفلاطون ما أن التحق بسقراط حتى أحرق كل ما كتبه من قبل، وظل يتابع أستاذه سقراط حتى وفاته، لدرجة أن الأخير أقنعه بعدم الاشتراك في الحكم حين جاءته فرصة ذلك على يد اثنين من أخواله كانوا ضمن الطغاة الثلاثين الذين استولوا على حكم أثينا عام ٤٠٣ ق.م، لكنه رفض المشاركة معهم في الحكم خضوعًا لنصيحة سقراط، لقد كان تأثير سقراط على أفلاطون وعلى كل تلاميذه تأثيرًا عظيمًا، فلقد أخذ عنه أفلاطون الحوار كمنهج للتفكير الفلسفي، وأخذ عنه طريقته في الكتابة الفلسفية، فلم تعد الفلسفة عند أفلاطون مجرد حوار شفهي، كما كانت عند أستاذه، بل اضطر بتأثير سقراط أن يكتب أيضًا فلسفته على هيئة محاورات، وأسس أكاديميته الفلسفية في أثينا على نفس النهج، نهج الحوار فلم تكن "أكاديمية" أفلاطون مدرسة يتلقى فيها التلاميذ تعاليم معينة، بل كانت أشبه بمدرسة للدراسات العليا؛ لأنه لم يكن يسمح بدخولها إلا لمن قطعوا شوطًا كبيرًا في التعليم وصلوا فيه إلى إتقان العلوم الرياضية، وكانت هذه المدرسة بناء على ذلك مدرسة للخاصة لا يدخلها إلا أبناء الأرستقراطيين المتعلمين.

ولكن ينبغي أن نعرف أن أفلاطون قبل أن يؤسس هذه المدرسة في أثينا عام ٣٨٧ ق.م، كان قد قام بسلسلة طويلة من الزيارات الخارجية عقب وفاة سقراط عام ٣٩٩ ق.م؛ إذ إنه هجر أثينا متوجهًا إلى زيارات متعددة كان من أبرزها في بلاد من اليونان زيارته لميجارا موطن المدرسة الميجارية وزعيمها إقليدس، الذي كان أكبر تلاميذ سقراط سنا، وزيارته لجنوب إيطاليا؛ حيث مقر أتباع المدرسة الفيثاغورثية، أما الزيارات التي كانت أكثر تأثيرًا، فهى زياراته لبلاد الشرق، وخاصة مصر القديمة التي أعجبه فيها نظامها التعليمي وعقائدها الدينية وقد ذكر أفلاطون مصر في أكثر من محاورة من محاوراته الشهيرة وخاصة في "فايدروس" و"طيماوس" و"القوانين".

ولقد تركت هذه الزيارات أثرها على أفلاطون حينما عاد إلى أثينا ليستقر بها ويؤسس "الأكاديمية"، حيث فضل مهنة التعليم على المشاركة في الحياة السياسية، وإن كان يؤثر عنه أنه حاول بعد ذلك تطبيق نظامه السياسي "الأمثل" في مدينة سيراقوصه، التي زارها أكثر من مرة وتعرف فيها إلى واحد من أهم أصدقائه وهو "ديون" صهر الملك "ديونيسوس"، ولكنه فشل في هذه الزيارات الثلاثة فشلاً ذريعًا في إقناع "ديونيسوس الأول" ومن بعده "ديونيسوس الثاني" بآرائه السياسية، كما فشل في محاولة قلب نظام الحكم هناك، وفقد صديقه ديون في هذه المحاولة، لقد كان أفلاطون فيما يبدو مقتنعًا بضرورة أن يرى المثال "مثال الدولة"، كما حلم به مطبقًا على إحدى دول المدن اليونانية، لكن هذا الحلم لم يتحقق لا في حياته ولا بعد مماته، فلا يزال فكر أفلاطون السياسي ينظر إليه على أنه فكر مثالى متعذر التحقق ككل، وإن كان الكثير من عناصره قد تخللت النظم السياسية والتربوية الحديثة والمعاصرة، ويكفي الإشارة إلى أن نظامه الأمثل في التربية والتعليم عن طريق الحوار أصبح هو الأسلوب الأمثل في التعليم في القرن الحادي والعشرين، ويكفي الإشارة أيضًا إلى أن اصطلاح "الأكاديمية" قد بقي إلى الآن رمزًا للدراسات العليا في كل أنحاء العالم.

لقد عاش أفلاطون حياة حافلة اختلط فيها لديه النظر بالعمل، والواقع بالمثال ولم يتوقف فيها يومًا عن التأمل والإبداع والتعليم سواء كان متعلمًا أو معلمًا، وكان كل ذلك لصالح ارتقاء وتقدم أثينا خاصة والبشرية عامة، فالتقدم الإنساني عادة ما يبدأ من حلم فيلسوف معبرًا عنه في فكرة أصيلة وجديدة وواعدة، وأناس يقتنعون بأهمية هذه الفكرة ويعملون على تنفيذها وتجربتها في الواقع، وذلك هو الفرق بين دور الفيلسوف ودور السياسيين والاقتصاديين والتربويين... إلخ، ورغم أن أفلاطون قد مات عام ٣٤٨ ــ ٣٤٧ ق.م فإن أفكاره وكتاباته لا تزال معينًا لا ينضب تنهل منه البشرية وتستفيد منه حتى يرث الله الأرض ومن عليها، فهو مثال للفيلسوف الخالد.

ثانيًا: محاورات أفلاطون ومكانة "فيدون" بينها:

لقد اختار أفلاطون طريقة الحوار للكتابة الفلسفية، فكتب كل مؤلفاته باستثناء ما أثر عنه من رسائل على هيئة محاورات، وقد اختلف المؤرخون كثيرًا حول تصنيف هذه المحاورات التي بلغت ثمانية وعشرين محاورة، فبعضهم يصنفها مميزًا فقط بين مجموعتين: المحاورات السقراطية، وهي تلك المحاورات التي كتبها أفلاطون تخليدًا لذكرى سقراط، والمحاورات الأفلاطونية التي كتبها أفلاطون تعبيرًا عن فلسفته هو وإن ظل سقراط في معظمها هو الشخصية الرئيسية التي تعبر عن فكر أفلاطون داخل الحوار، وبعضهم يصنفها على أساس تقسيم مراحل حياة أفلاطون نفسه، فمحاورات الشباب يتبعها محاورات مرحلة التنقل ثم مرحلة النضج ثم مرحلة الشيخوخة، وبعضهم يرى ضرورة اختصارها في ثلاث مجموعات فقط؛ هي المحاورات السقراطية، ومحاورات النضج، ومحاورات الشيخوخة... وهكذا، وعلى أية حال فقد استقر الرأي على أن نمزج بين كل هذه التصنيفات؛ لننظر إلى محاورات أفلاطون على أنها أربع مجموعات على النحو التالي:

(أ) المجموعة الأولى: المحاورات السقراطية:

وهي تشتمل على المحاورات التي خلد فيها أفلاطون ذكرى أستاذه سقراط، سواء أحداث حياته المختلفة أو مناقشاته الصاخبة مع المدعين للمعرفة التي تركز معظمها حول مناقشة معنى الفضائل، والمعروف أن هذه المحاورات قد انتهت جميعها بنهايات سلبية تتسق مع شخصية سقراط وفكره، فقد كان مصرا في حياته على أنه لا يعرف شيئًا، وأنه لا يلد الحكمة وإن كان يولدها للآخرين، ويكاد يتفق المؤرخون على أن هذه المحاورات هي:

١- محاورة الدفاع Apology: وهي تروي قصة سقراط دفاع عن نفسه أمام المحكمة الأثينية.

٢- أقريطون Crito: وفيها نجد سقراط مثالاً للمواطن الأثيني الصالح الذي على الرغم من إحساسه العميق بالظلم الذي وقع عليه أثناء المحاكمة وبعد الحكم عليه بالإعدام، يرفض الهرب من السجن حسب اقتراح صديقه أقريطون وبعض تلاميذه الآخرين.

٣- أوطيفرون Euthyphron: وموضوعها هو تعريف التقوى، وهي تنتهي ككل المحاورات السقراطية بدون نتيجة محددة.

٤- لاخيس Laches: وموضوعها تعريف الشجاعة وتنتهي أيضًا بدون نتيجة محددة.

٥- إيون Ion: وهي ضد الشعر، وتتضمن نقدًا للشعراء القدامى وخاصة هوميروس.

٦- بروتاجوراس Protagoras: وموضوعها البحث عن معنى الفضيلة، وتتضمن التأكيد على أن الفضيلة هي المعرفة وهي معرفة أو علم لا يعلم.

٧- خارميدس CHarmides: وموضوعها البحث عن معنى الاعتدال أو العفة وتنتهي أيضًا بدون تحديد دقيق لمعنى الاعتدال والعفة.

٨- ليزيس Lysis : وموضوعها البحث عن معنى الصداقة وتنتهي أيضًا بدون تحديد للصداقة.

٩- الجمهورية Republic (الكتاب الأول): وموضوع هذا الكتاب الأول من الجمهورية محاولة تعريف العدالة.

(ب) المجموعة الثانية: محاورات مرحلة التنقل:

وهي المحاورات التي بدأ أفلاطون فيها يكتشف طريقة لعرض آرائه الخاصة، وإن كان البعض يعتبر أن هذه المحاورات من المحاورات السقراطية؛ لأن الروح السقراطية واضحة جدا فيها، إلا أن بعضها وخاصة محاورات مينون" و"إقراطيلوس" و"منكسينوس" يبدو فيها بالفعل بداية تلمس أفلاطون لطريقته الفلسفية الخاصة، سواء في عرض الأفكار بطريقة جديدة، أو في طرح قضايا جديدة لم تكن من بين اهتمامات سقراط المؤكدة، ويتضح ذلك مثلاً في محاورة إقراطيوس التي تحدث فيها عن أصل اللغة وفلسفتها، وفي محاورة منكسينوس التي عرض فيها تقريبًا لبرامج التدريس في مدرسته الفلسفية الخاصة والغاية التي أسست من أجلها.

وعلى أي حال فقد كتبت معظم محاورات هذه المجموعة قبل تأسيس أفلاطون للأكاديمية أو على الأقل بعد تأسيسها بوقت قليل، وقد صنف كوبلستون محاورات هذه المجموعة ورتبها على النحو التالي:

(١) محاورة جورجياس Gorgias: وهي تتناول السياسة العملية، وفن البيان ومدى توافر العدالة والحق فيها.

(٢) مينون Meno: وموضوعها تعلم الفضيلة من وجهة نظر مثالية.

(٣) أوثيدموس Euthydemus: وهي ضد المغالطات المنطقية لمتأخري السوفسطائيين.

(٤) هبياس الأولىHIPPIAS 1: وهي عن الجمال.

(٥) هبياس الثانيةHippias 11: ويدور موضوعها حول الإجابة على التساؤل التالي: هل من الأفضل أن تفعل الخطأ مختارًا أو مجبرًا؟!

(٦) إقراطيلوس Cratylus: وتدور حول نظرية اللغة وتطرح فيها موضوعات هامة في أصل وفلسفة اللغة.

(٧) منكسينوس Menexenus: ويطرح فيها أفلاطون تقريبًا برنامج الأكاديمية والغاية التي أنشئت من أجلها.

<u>(ج) المجموعة الثالثة: محاورات مرحلة النضج:</u>

وهي المحاورات التي نجد فيها أفلاطون يعبر بوضوح عن فكره الخاص، وإن كنا لا نزال نرى من بين هذه المحاورات ما يمت بصلة إلى تخليد ذكرى سقراط، مثل ما نجده في محاورة "فيدون" التي يروي فيها أفلاطون أحداث اليوم الأخير من حياة سقراط، إلا أن ذلك لا يعني أن "فيدون" محاورة سقراطية؛ لأن أفلاطون يطرح فيها أساسًا نظريته حول طبيعة النفس وخلودها، ويقدم البراهين العقلية على ذلك، وبعض هذه البراهين يفترض نظرية المُثُل، والمعروف أنها نظرية أفلاطون خالصة.

<u>وتتضمن هذه المجموعة المحاورات التالية:</u>

(١) محاورة المأدبة Symposium: وموضوعها هو "الحب" والتمييز بين أنواعه وبيان مدى ارتباط الحب بموضوع الجمال، ومن ثم يميز فيها بين الجمال الحقيقي وبين ظلاله الأرضية.

(٢) فيدون Phaedo: وموضوعها المُثل وخلود النفس وإن كان يرد فيها – كما قلنا فيما سبق – وصف لأحداث اليوم الأخير من حياة سقراط.

(٣) الجمهورية Republic (من ك ٢ حتى ١٠): وموضوعها الأساسي هو الحديث عن عناصر الدولة المثالية، وشرح الثنائية الميتافيزيقية أي التمييز بين العالم المعقول والعالم المحسوس.

(٤) فايدروس Phaedrus: وتناقش هذه المحاورة طبيعة الجمال والحب وكيف يمكن التعبير عن حقيقتهما عن طريق الخطابة الفلسفية؟ ويناقش فيها أفلاطون أيضاً موضوع النفس وطبيعتها وأصلها، كما يواصل مناقشة بعض الموضوعات والآراء التي وردت في "الجمهورية".

<u>(د) المجموعة الرابعة: محاورات الشيخوخة:</u>

وهي المحاورات التي كتبها أفلاطون في آخر حياته، ويتمثل فيها التطور الأخيز لفلسفته.

(١) محاورة بارمنيدس Parmenides: وفيها يعرض أفلاطون للانتقادات التي يمكن أن توجه لنظرية المثل بالصورة التي طرحت عليها في المحاورات السابقة، ويحاول الدفاع فيها عن نظريته ضد هذه الانتقادات.

(٢) ثياتيتوس Theatetus: وفيها يعرض للتعريفات السائدة في عصره للعلم ويرفضها جميعًا بعد مناقشتها.

(٣) السوفسطائي Sophistes: وفيها يناقش قضية "الوجود"، ويرد الاعتبار لنظريته عن المثل، ويضع الحلول للتساؤلات التي أثيرت حولها في محاورة بارمنيدس.

(٤) السياسي Polticus: وفيها يعود أفلاطون لمناقشة قضايا فلسفة الحكم ومعنى الدولة وضرورة وجود السياسي المتخصص العارف بفن الحكم.

(٥) فيلبيوس Philepus: وفيها يعود أفلاطون إلى مناقشة القضايا الأخلاقية مناقشة نظرية مجردة يربط فيها بين "مثال الخير" وإدراكه وبين السعادة.

(٦) طيماوس Timaeus: وهي المحاورة الأساسية التي يعرض فيها أفلاطون فلسفته الطبيعية، ويعرض فيها لنظرياته في تفسير العالم الطبيعي ودور الإله الصانع في ذلك.

(٧) كريتياس Critis: وهي محاورة غير مكتملة، ويعرض فيها صورة إجمالية لأسطورة أطلنتيد Atlantis.

(٨) القوانين Laws: وفيها يعود أفلاطون مرة أخرى إلى طرح القضايا السياسية والاجتماعية، ويضع فيها ملامح لدولة تالية في الأفضلية لدولة المدينة المثالية التي كان قد رسم ملامحها في محاورة "الجمهورية".

ولعلنا نلاحظ أن محاورة "فيدون" تتوسط قائمة محاورات النضج لأفلاطون، رغم أن بعض النشرات للمحاورات السقراطية تفضل ترجمتها ضمن المجموعة السقراطية من محاورات أفلاطون[1]؛ نظرًا لأنها تحتوي على وصف دقيق لليوم الأخير من حياة سقراط وتروي مشهد شربه للسم وموته، والحقيقة أن "فيدون" محاورة أفلاطونية مائة في المائة؛ حيث إن موضوعها الرئيسي هو الحديث عن عقيدة أفلاطون حول النفس وخلودها، وما الحديث عن اليوم الأخير في حياة سقراط إلا تكئة أو مدخل للحديث عن هذا الموضوع الرئيسي للمحاورة، فضلاً عن أن معظم البراهين التي قدمت على خلود النفس في أثناء المحاورة تفترض الاعتقاد الأفلاطوني الراسخ حول وجود عالم المثل كعالم مفارق للعالم المحسوس، والمسلم به من قبل كل مؤرخي أفلاطون أن نظرية "المثل" تمثل جوهر فلسفة أفلاطون، والعلامة الفارقة بين تخليده لفكر أستاذه سقراط وبين فكره هو، ومن ثم فإن

---

(١) انظر علي سبيل المثال: الترجمة العربية لمحاورات أفلاطون، لزكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦م.

محاورة "فيدون" التي بين أيدينا هي محاورة أفلاطونية تمثل أحد أعمدة محاورات النضج عند أفلاطون، وإن كانت ذات قشرة سقراطية، تلك التي تتمثل في الحديث عن أحداث اليوم الأخير من حياة سقراط.

ثالثًا: موضوع "فيدون" الرئيسي:

ولعل ذلك هو ما يقودنا إلى الحديث عن الموضوع الرئيسي لمحاورة "فيدون" ؛ فالحقيقة أن موضوع هذه المحاورة الرئيسي يتقاطع مع ما ورد في محاورات أخرى، وخاصة "الجمهورية" و"فايدروس" حول موضوع النفس، فالحديث عن أصل النفس وطبيعة النفس ومصير النفس يعد قاسمًا مشتركًا بين هذه المحاورات الثلاث، وإن كان ما غلب على "فايدروس" هو الحديث عن أصل النفس، وما غلب على "الجمهورية" الحديث عن طبيعة النفس وعلاقتها بالجسد؛ أما ما يغلب على محاورتنا هذه "فيدون"، فهو الحديث عن مصير النفس وقد جاء ذلك بالطبع؛ نظرًا لأن أفلاطون هنا يبدأ الحديث بتساؤل يطرحه "إشكرات" على "فيدون" وهما من الشخصيات الهامة في المحاورة حول: ظروف موت سقراط وماذا قيل فيها؟ وما حدث يومها؟ ومن كان إلى جواره في تلك اللحظات الأخيرة من حياته؟! وهنا يبدأ "فيدون" في رواية قصة اليوم الأخير من حياة سقراط وكيف كان جالسًا على سريره في هدوء؟ وبدأ يتحدث إلى الحاضرين عن اللذة والألم، ثم ينتقل الحديث إلى موقف سقراط الرافض للانتحار حينما سأله سيمياس (وهو أحد الشخصيات الهامة في المحاورة) عن ذلك، فأجابه سقراط موضحًا مبرراته ثم يوجه الدفة إلى الحديث عن الموت وعن رؤية الفيلسوف للموت؛ حيث يؤكد لهم "بأن الرجل الذي قضى حياته في الفلسفة حقا يجد نفسه مليئة بثقة عظيمة ساعة الموت، وبأنه الذي يؤمل أملاً عظيمًا في أن يلقى في الدار الآخرة خيرات عظيمة جدا حين يموت!" فالفلسفة ــ كما يعرفها سقراط هنا ــ هي تدريب على الموت.

ولذا فالرجل الذي تراه يغضب ساعة الموت هو ذلك الذي لا يحب الحكمة، بل يحب الجسد أو الثروة أو الجاه والألقاب أو كل هذه الأشياء المجتمعة، أما الفيلسوف فهو الذي كان يستعد طوال حياته للحالة التي يكون عليها الإنسان عندما يكون ميتًا، ولذا فهو يتقبله قبولاً حسنًا، ويكون من المستغرب حقا أن يثور عندما تعرض عليه هذه النهاية أي الموت!!

ولا شك أن تلك المقدمات هي التي أفضت بسلاسة إلى الدخول في الموضوع الرئيسي للحوار ألا وهو موضوع: مصير النفس وثقة سقراط المطلقة في أن مصيرها غير مصير الجسد، فبينما يفنى الجسد تبقى النفس، ولكن ما الدليل على ذلك؛ أي ما الدليل على بقاء النفس بعد فناء الجسد وهلاكه؟! وهنا يبدأ سقراط في تقديم الدليل تلو الآخر على خلود النفس:

(١) حجة الأضداد:

ومؤداها أن الأضداد تتولد بعضها من بعض، كما نشاهد في كل ما يدور حولنا، وخاصة في عالم النبات والحيوان، وأهم هذه الأضداد التي نتوقف عندها: الحياة والموت، ألا يتولد أحدها عن الأخرى، فالأحياء ينشئون عن الموتى كما ينشأ الموتى عن الأحياء، وهذا دليل على ضرورة التسليم بأن نفوس الموتى ستظل موجودة في مكان ما، وأنها تولد ثانية من هذا المكان، ويصر سقراط في نهاية هذه الحجة على القول بأن مصير النفوس الخيرة سيكون أفضل بلا شك من مصير النفوس الشريرة.

(٢) حجة التذكر:

ومؤداها مبني على الاعتقاد بأن المعرفة ــ في رأي سقراط كما رأى أفلاطون ــ تذكر، وأن تعلمنا هو في الحقيقة ليس إلا تذكرًا لما كانت النفس قد عرفته من قبل، وطبقًا لذلك ونتيجة له، فإن نفوسنا كانت موجودة في مكان ما قبل أن تبدو في هذه الصورة الإنسانية وتحل في الجسد، ولا شك أنها ستعود إلى هذا

المكان بعد أن تغادر هذا العالم تاركة هذا الجسد الفاني، ويؤكد أفلاطون هذا البرهان على خلود النفس خلال البرهنة على أن المعرفة بحق هي تذكر حيث يضرب أمثلة على ذلك بأننا نعرف من خلال مفاهيم لم يعلمنا إياها أحد مثل: المشابهة والنقصان والمساواة وغيرها، فكيف تسنى لنا مثلا: القول بأن هذا الشيء يشبه ذاك، أو ينقص عن ذاك أو يساوي ذاك، إنها معرفتنا السابقة بمعني المشابهة والنقصان والمساواة... إلخ، وما دمنا نعرف من خلال تذكر هذه المفاهيم وتطبيقها على ما نراه أمامنا، فإن معنى ذلك أن للنفس حياة سابقة عرفت فيها هذه المفاهيم، وإلى هذه الحياة تعود بعد ترك الجسد.

(٣) حجة البساطة أو حجة المنظور واللامنظور:

وهذه الحجة تعتمد على التمييز في الإنسان بين ما هو منظور وما هو غير منظور، فالمنظور والمرئي هو الجسد بلا شك، أما النفس فهي غير منظورة وغير مرئية، والجسد منظور؛ لأنه مركب أما النفس فهي غير منظورة؛ لأنها ليست مركبة بل بسيطة، وعلى ذلك فإن ما هو إلهي وخالد ومعقول ذو صورة واحدة وما هو غير قابل للانحلال وهو دائم بذاته هو النفس، بينما ما هو إنساني وفاني وغير معقول وذو أشكال متعددة وما هو عرضة للانحلال وما لا يبقى هو ذاته هو الجسد، ومن ثم فإن الجسد هو الذي يفنى؛ لأنه مركب قابل للانحلال، بينما النفس ستظل حية؛ لأنها بسيطة وغير قابلة للانحلال.

(٤) حجة "نظرية المثل":

تستند هذه الحجة على اعتقاد أفلاطون في وجود عالم المثل الذي به حقائق كل الأشياء، ومن بينها النفس ومن بينها مثال الحياة والخلود، فكل ما في الوجود له طبيعته الثابتة التي لا تتغير، وهذه الطبيعة إنما هي موجودة في ذلك العالم المفارق عالم المثل، وإذا كان الحديث عن "الخلود" والخالد غير قابل للفساد، ولما كانت طبيعة النفس الحياة باعتبارها هي التي تهب الحياة إلى الجسد، فحينما ينقضي عليها

الموت فإنها يستحيل أن تكف عن الوجود؛ لأنها تشارك قطعًا في مثال الحياة والخلود، فالنفس بطبيعتها كما يؤكد المتحاورون في "فيدون" شيء غير فان وحينما يفاجئ الموت الإنسان، فإن ما هو فان فيه (أي الجسد) هو الذي يموت، بينما ما لديه مما هو خالد (أي النفس) ترحل عائدة إلى أصلها لتحافظ على نفسها من الفناء الذي ملأ المكان!

وحينما ينتهي سقراط في المحاورة من تقديم هذه الأدلة على خلود النفس يبدأ هو ومحاوروه من استنباط واستخلاص النتائج الأخلاقية المترتبة على ذلك؛ حيث ينصح سقراط مستمعيه بضرورة أن يعتني الإنسان بنفسه ليس فقط للزمن الذي ندعوه "الحياة" بل لمجموع الزمن كله؛ أي أنه ينبغي للإنسان أن يفعل الخير دائمًا حتى يطمئن إلى أن نفسه حينما تغادر هذه الحياة الدنيا ستلقى المصير الحسن في الحياة الأخرى، فالزمن ليس مقصورًا على معيشته في هذى الحياة الأولى، بل الأهم هو ما ستعيشه في حياتها الأخرى، وينهى سقراط هذه النتائج بالحديث عن أسطورة جغرافية لمصير النفوس مقدمًا بانوراما جغرافية لوجود النفوس في الحياة الأخرى موضحًا الفروق بين مصير النفوس الخيرة ومصير النفوس الشريرة ولينتهي الحوار بعد ذلك بما بدأ به: إنه وصف اللحظات الأخيرة من هذا اليوم الطويل والأخير في حياة سقراط؛ حيث نهض سقراط واقفًا، وانتقل إلى غرفة أخرى ليستحم، ثم استقبل زوجته وأبناءه بجواره، وحينما قاربت الشمس المغيب طلب منهم أن يخرجوا ثم دخل خادم الإحدى عشرة؛ ليشكر سقراط على الفترة التي قضاها في سجنه دون أن يسبب أي مشاكل ثم انصرف باكيًا، وهنا يتأثر سقراط ويطلب من كريتون أن يأتي إليه المكلف بإعداد السم له حتى ينفذ التعليمات ونفذها بالفعل بأن تجرع كوب السم حتى الثمالة دون توقف بعد أن صلى صلاة الشكر للآلهة، وأخذ السم يتسرب إلى أجزاء جسده وهو ثابت ويدعو تلاميذه إلى الهدوء والثبات بعد أن

أخذوا في البكاء، ثم استلقى على ظهره؛ ليقول بعد ذلك آخر كلماته لكريتون بأن يوفي بدين عليه لإسكلابيوس، ولما سأله الأخير ألديه شيء آخر ليقوله لم يرد سقراط؛ لأنه كان قد أسلم الروح وانتهى الأمر!

رابعًا: كلمة عن الترجمة العربية التي بين أيدينا وفائدتها.

إن الترجمة التي بين أيدينا التي قام بها وعلق عليها ثلاثة من كبار المتخصصين في الفلسفة في زمانهم أ.د/ نجيب بلدي، وأ.د. علي سامي النشار والأستاذ عباس الشربيني هي مثال للترجمة العلمية الرصينة المخدومة ،فثلاثتهم لم يكتفوا بنقل النص إلى اللغة العربية بلغة عربية رصينة وسلسة، بل قدموا ما يمكن أن نطلق عليه بحق "خدمة الترجمة"؛ فقد خدموا ترجمتهم لهذا النص بصورة لم تتكرر في نقل النصوص الفلسفية إلى اللغة العربية، فبعد أن تمت ترجمة النص استنادًا إلى أدق الترجمات الفرنسية له، نقلوا أهم التعليقات على هذا النص الهام لاثنين من كبار المتخصصين الفرنسيين في الفلسفة الأفلاطونية، وهما البروفسيور روبان والبروفسور شامبري، ثم قدموا دراستين غاية في العمق والأصالة أولهما حول أثر هذا النص وكيفية تناوله في الفلسفة المسيحية الغربية والفلسفة الغربية الحديثة وقام بهذه الدراسة أ.د. نجيب بلدي، وثانيهما: حول أثر هذا النص وكيفية تناوله في الفلسفة الإسلامية بمدارسها المختلفة، وقام بهذه الدراسة أ.د علي سامي النشار، وعلى ذلك فإن من يقرأ هذا الكتاب يكون قد ضرب عدة عصافير بحجر واحد؛ فهو قد اطلع على واحدة من أدق الترجمات العربية الحديثة لمحاورة "فيدون"[1] الأفلاطونية؛ وفي ذات الوقت قرأ أهم ما كتب حولها من أعظم الدارسين

---

(١) من الجدير بالذكر أن لهذه المحاورة ترجمات عربية أخرى نذكر منها الترجمة التي قام بها د. زكي نجيب محمود ضمن كتابه "محاورات أفلاطون"، وقد سبق أن قدمناه لقراء العربية =

الفرنسيين للفلسفة اليونانية عمومًا والفلسفة الأفلاطونية على وجه الخصوص، وهما روبان و شامبري، وقبل ذلك وبعده قراءة دراستين عميقتين عن أثر هذا النص الهام جدًا في الفلسفتين الغربية في عصريها الوسيط والحديث، والفلسفة العربية الإسلامية، وقد تميزت الدراسة الثانية بأنها قدمت أيضًا للقارئ العربي بحثًا مطولاً عن كيف انتقل أفلاطون إلى العالم الإسلامي، كما قدمت الفقرات الواردة من فيدون في بعض النصوص العربية في مؤلفات اثنين من كبار مؤرخي الفكر في العالم الإسلامي وهما القفطي وابن أبي أصيبعة.

وكذلك ما ورد منها وعنها في كتاب أبي الريحان البيروني "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"، وفي كتاب المبشر بن فاتك "مختار الحكم ومحاسن الكلم" .

إن القارئ لهذه الدراسات التي قدمها هؤلاء العلماء الأربعة روبان وشامبري من ناحية ونجيب بلدي وعلي سامي النشار من ناحية أخرى - يكون قد استوفى الإجابة على كل ما يطرأ على الذهن من تساؤلات حول هذه المحاورة الأفلاطونية الهامة جدًا، سواء فيما يتعلق بمكان وتاريخ كتابتها أو شخصياتها والموضوعات التي تناولتها، فضلاً عن التعرف على رحلة هذه المحاورة عبر الثقافتين: الغربية مسيحية وهي حديثة، والعربية الإسلامية طوال تاريخهما، ومن ثم فإننا أمام كتاب جامع مانع يقدم النص مشفوعًا بدراسات شاملة حوله تفيد الدارس المتخصص، كما يستمتع بها القارئ العام المحب للمعرفة والعاشق للتراث الفكري، سواء اليوناني أو المسيحي أو الإسلامي أو الغربي الحديث.

= في طبعة جديدة عن المركز القومي للترجمة والترجمة التي قام بها د. عزت قرني وهي عن اليونانية وهي الترجمة العربية التي احتفظت بالترقيم العالمي لكتابات أفلاطون.

ولكل ذلك فنحن مع وجبة فكرية دسمة تبدأ بنص أفلاطون الرائع "فيدون"، ولا تنتهي بك أيها القارئ العزيز إلا وقد عرفت رحلة هذا النص ومدى تأثيره في الفكر العالمي شرقًا وغربًا، وإذا ما تساءلت عن ماذا يفيدني أنا كقارئ معاصر لهذا النص ولهذه الدراسات حوله، لقلت لك في عبارة موجزة: إنها المعرفة الإنسانية التي دائماً ما تشتاق إلى طرح التساؤلات حول أصل النفس الإنسانية ومصيرها، وقد كانت إجابة أفلاطون عن هذه التساؤلات من أروع ما أدركه البشر عبر عقولهم الواعية المتأملة في جنبات الكون وحقائق الوجود من حقائق حول هذا الموضوع، الذي لا يزال يشغل كل عقل رغم ما أفاضه الله علينا من نصوص مقدسة وعقائد دينية حلت الكثير من الألغاز العقلية حول ماهية الإنسان وأصله ومصيره.

الأصول الأفلاطونية

فيدون

الجزء الأول

ترجمة وتعليق

الدكتور نجيب بلدى — الدكتور على سامى النشار

عباس الشربينى

بسم الله الرحمن الرحيم

المقـــدمة

لم ينفذ فيلسوف من الفلاسفة خلال الأجيال المختلفة - كما نفذ أفلاطون ، إنه لم يؤثر فى أطوار الفلاسفة المختلفين بعده - بمنهجه الفلسفى المنطقى المتكامل فحسب ، بل أثر أيضا بأسلوبه الأدبى والشخصى معا ، وكتاباته ذات طابع أدبى خاص وطراز فنى فاتن ، يميزها عن كتب أرسطو الجافة . وبينما كانت كتابات أرسطو ممهدة لتفسيرات غير متناقضة ، كانت كتابات فيلسوف الأكاديمية تحتمل الأوجه المختلفة ، وتوحى بالتفسيرات المتعارضة .

وكان أفلاطون يونانيا عميقا ، وكتاباته تعبير كامل عن روح يونانية خالصة ، ولكن ثمت نزعة شرقية فيه محببة إلى الأنفس ، نفذت إليه خلال الفيثاغورية أحيانا وخلال الأورفية أحيانا أخرى ، وكانت تصبغ كتاباته بالأسرار والتقاليد السحرية القديمة ، الآتية من الشرق حتما .

وكان أفلاطون وثنيا كبيرا ، وكتاباته تعبير عن روح وثنية خالصة ، ولكن ثمت نزعة دينية فيه ، قربته من المسيحية حينا ومن الاسلام حينا آخر ، وقد اعتبره الأولون فيلسوف خلود النفس ، واعتبره الآخرون فيلسوف حدوث العالم ، ولاقى إلى حد كبير رواجا فى مجامعهم وقبولا فى حلقاتهم ، وساد أثره عصر النهضة والعصور الحديثة ، فترك فيها ملامحه القوية ، والكثير من الفلاسفة المحدثين أفلاطونيون ، سواء رضوا أم لم يرضوا ، أعلنوا ، أم لم يعلنوا .

وقد فكرت فى أن أنقل « النصوص الأفلاطونية » إلى العربية ، وأن أقدم مع كل نص دراسة شاملة للنص خلال العصور ، فبدأت « بفيدون » كتاب خلود النفس ، فقدمت له ترجمة عن أدق الأصول الفرنسية ، وقد اشترك معى فى ترجمة النص الاستاذ عباس الشربينى ، ثم قدمنا القسم الأول من التعليقات وهو دراسات لاستاذين كبيرين من أساتذة الفلسفة فى فرنسا عن « فيدون » - قمت أنا بتقديم

تعليقات الاستاذ روبان ، وقدم الاستاذ عباس الشربيني تعليقات الاستاذ شامبرى .

أما القسم الثانى ـ فبحث شامل عن فيدون فى الفلسفة المسيحية الغربية ، قام بكتابته الاستاذ الدكتور نجيب بلدى أستاذ تاريخ الفلسفة الحديثة بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية وقد تتبع فيه أثر فيدون فى العصور الوسطى المسيحية والحديثة .

أما القسم الثالث ، فبحث مشاكل عن فيدون فى الفلسفة الاسلامية ، قمت أنا بكتابته ، وتتبعت فيه فيدون نصوصا وأثرا فى المدارس الاسلامية المختلفة .

وبهذا أقمنا بناء فيدون كاملا ، نصا ، وشروحا ، ونرجو أن نكون قد قدمنا للمكتبة العربية مادة جديدة ومنهاجا جديداً فى ترجمة النصوص الهامة والتعليق عليها . ونسأل الله التوفيق ؟

الجمعة
الثانى من رمضان ١٣٨٠ هـ
والتاسع عشر من فبراير ١٩٦١ م

على سامى النشار
أستاذ تاريخ الفلسفة الاسلامية المساعد
بكلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية

فهرس

القسم الاول

فيدون

مقدمة

الجزء الأول ٢٦ - ٤١

الجزء الثانى ٤٢ - ٦٧

الجزء الثالث ٦٧ - ١٢٠

القسم الثانى

تعليقات شامبرى

القسم الاول

فيدون فى الفلسفة المسيحية الغربية ٢٠٣ - ٢٥٥

القسم الثالث

فيدون فى العالم الإسلامى ٢٥٩ - ٣٢٠

فيدون

أو

النفس

ترجمة فنية دقيقة

فيـــدون

(أو النفس)

فيدون — إشكرات

إشكرات ـ هل كنت بشخصك يافيدون بجوار سقراط فى سجنه فى ذلك اليوم الذى تناول فيه السم ؟ أو أن ماتعرفه قد أخذته عن آخر ؟

فيـدون ـ لقد كنت بشخصى هناك ياإشكرات .

إشكرات ـ حسنا ! وعن أى الأمور حدثكم قبل أن يموت؟ وكيف كانت نهايته؟ ذلك ما أتوق إلى معرفته . لأنه ليس هناك شخص واحـد من مواطنى من أهل جزيرة فيلوس[١] يقيم فى أثينا فى الوقت الحاضر ، ومنذ أمد طويل لم يقدم من هناك أى غريب يستطيع أن يمدنا بمعلومات وثيقة فى هذا الموضوع أكثر من أنه قد مات بعد أن تناول السم . أما ماعدا ذلك فلم يستطع أحد أن يقص لنا شيئا .

فيـدون ـ ألا تعلم إذن شيئا عن ظروف محاكمته ؟

إشكرات ـ بلى . هذا أمر قد علمناه ومما أثار دهشتنا أن موته لم يحدث إلا بعد إنتهاء محاكمته بزمن طويل . فما حدث إذن يافيدون ؟

فيـدون ـ كان هناك ياإشكرات مجرد مصادفة فى حالته هذه ؛ ذلك أنه فى اليوم السابق لمحاكمته تصادف إحتفال الأثينيين بتكليل مؤخرة السفينة

---

(١) فيلوس : أوفيلونت وهى على حدود أرجوليد وسيسون فى البيلو بونيز . وكان إيريتوس الترنتى تلميذ فيلالاوس ، قد أنشأ فيها مدرسة فيثاغورية . ومن هذا وجدت الأخبار القائلة بأن هذه المدينة كانت موطن لأسرة فيثاغورس ، وأنه كان يلقى فيها ويتحدث إلى ليون الطاغى وهو أيضا المكان الذى ظهر فيه إصطلاح «فيلسوف» وفى مقر المدرسة الفيثاغورية استقبل إشكرات وزملاؤه فيدون .

التى يبعثون بها إلى ديلوس .

إشكرات ـ وما قصة تلك السفينة إذن ؟

فيـدون ـ هذه السفينة هى تلك التى حمل عليها تيزا الأربعة عشر فتى وفتاة فى الزمن الغابر، وقادهم إلى جزيرة كريت كما تروى روايات أثينا فنجاهم ونجا بنفسه[1] . ولهذا يقال إن المدينة نذرت لأبولون أن توجه حجيجا كل عام إلى ديلوس إذا نجوا هذه المرة. وهذا هو الحج السنوى الذى لم ينقطع إرساله للآلهة منذ تلك الحادثة حتى اليوم . وعلى ذلك وضع قانون فى البلد يقضى بأنه من اللحظة التى يبدأ فيها هذا الحج وطيلة الفترة التى يستغرقها ، لاتلطخ أرض المدينة بقتل باسم الشعب حتى تصل السفينة إلى ديلوس وتعود إلى الميناء . وقد يحدث أحيانا أن تطول رحلة السفينة عندما تعاكسها الرياح . ومن جهة أخرى يبدأ الحج من اليوم الذى يبارك فيه كاهن أبولون مؤخرة السفينة . ولقد حدث كما قلت لك أن تم هذا فى اليوم السابق للمحاكمة . ولهذا لبث سقراط فى سجنه زمنا طويلا إنقضى بين محاكمته وموته[2] .

إشكرات ـ ولـكن كيف كانت ظروف موته ؟ ماذا قيل فيها وما حدث ؟ وأى تلاميذه كان بجواره فى تلك اللحظة ؟ أو ان القضـاة لم يسمحوا لهم بمشاهدة نهايته . وهل حرم من الصداقة فى نهايته تلك[3] .

---

(١) كانت اثينا ترسل مرة كل تسع سنوات جزية الى مينوس . وقد فعلت هذا لتحصل منه على نهاية الحرب التى شنها عليها وأراد بها أن ينتقم من قتل ولده . وكانت الجزية الثـالثة هى الأخيرة حيث قتل الطاغية وأنقذ تيزا بنفسه الضحايا الآخرين .

(٢) يقول أكسـانوفون فى الذكريات . انها كانت ثلاثين يوما .

(٣) ش: وهل مات وحيدا وبدون أصدقاء .

فيــدون ـ كلا ! والحقيقة أن كثيرين منهم كانوا حاضرين، بل كانوا عددا كبيرا.

إشكرات ـ هيا إذن أسرع وارو لنا كل هذا. إلا إذا كان هناك من قبيل الصدفة شيء مايعوقك .[1]

فيــدون ـ لا . وفى الحقيقة ليس لدى ماأفعله . وساحاول أن أقص عليك هذه القصة فى تفصيلاتها . وليس أحب إلىّ من ذكرى سقراط ، سواء أتحدث عنه بنفسى أم أستمع إلى آخر .

إشكرات ـ حسنا يافيدون ! إن أولئك الذين سوف يستمعون إليك ستجد لديهم مثل هذا الإستعداد . وأجتهد أن تكون دقيقا ما استطعت وألا تغفل شيئا .

القصــــــة

فيــدون ـ فى الواقع أن شعورى كان غريبا حقا وأنا إلى جانبه . وفى الحقيقة لم تتملكنى الشفقة عندما كنت أفكر أنى أشاهد موت رجل كنت أتعلق به ، ذلك لأنه بدا أمام عينى ياإشكرات رجلا سعيدا : سعيدا فى تصرفاته وفى حديثه . وكم كان فى لحظاته الأخيرة هادئا نبيلا إلى درجة أن ذلك الذاهب إلى مقرهادس أوحى الى باحساس بأنه لايذهب إلى هناك دون عون من الآلهة ، بل أنه عند وصوله إلى هناك لابد واجد سعادة لم يعرفها إنسان أبدا . تلك إذن العلة فى أنه لم يتملكنى البتةأى إحساس بالشفقة ، كما قد يبدوطبيعياعند من يحضر وفاة . ولكن لم يكن أيضا شعور بالغبطة التى تعودناها فى ساعات فلسفتنا كما كانت طبيعة أحاديثنا فى ذلك العهد والحقيقة أنه

---

(١) إلا اذا كان لديك عمل آخر ج ٣ ص ١١٢ .

كان هناك شيء غريب يتملك مشاعرى ، كان مزيجا عجيبا من السرور والألم فى آن واحد ، الألم الذى كان ينتابنى عندما كنت أفكر أن نهايته قد دنت . وكان هذا شعورنا جميعا نحن الذين كنا حاضرين تارة نضحك ونبكى تارة أخرى . وكان أحدنا وهو أبولودور(١) أكثر تأثرا من أى شخص آخر . واظنك تعرف أى رجل هو وماهى طباعه

إشكرات ـ نعم إنى أعرفه .

فيـدون ـ ولقد بلغت لديه هذه الحالة النفسية أوجها . وكنت أيضا فى مثل حاله من الأضطرب كما كان الآخرون .

إشكرات ـ ومن هم أولئك الذين كانوا إلى جانبه إذ ذاك يافيدون ؟

فيـدون ـ كان هناك من بلده ـ أثينا ـ غير أبو لودور الذى ذكرنا آنفا ، كريتوبول وأبوه كريتون ، وكذلك هرموجين وأبيجين وأيشين وانتستين . وكان يوجد أيضا حتسيب البيانى ومنكسين وآخرون من البلاد . أما أفلاطون فأعتقد أنه كان مريضا .

إشكرات ـ هل كان هناك أناس غرباء ؟

فيـدون ـ نعم . وبخاصة سيمياس الطيبى وسيبس وفيدوندس ، ثم اقليد وتربسيون من مغاريا .

---

(١) أبولودور من فالير ـ كان مشهورا بشدة تعصبه لسقراط ومبادئه (المأدبة ـ المقدمة ـ كذلك فى احتجاج سقراط ـ) . كريتوبول . كان شخصا يزهى بجماله وهو ابن كريتون هرموجون : كان أخا فقيرا للغنى كالياس (أنظر بروتاغوراس) : وكان أحد أشخاص محاورة كراتيل . وهو الذى أدعى أكسانوفان أنه استمد منه معلوماته عن محاكمة سقراط وموته . أماعن انتستين . فانظر احتجاج سقراط (النص الفرنسى ص١٦٢ نمرة٣) أماعن حتسيب البيانى فبعض المصادر تذكر أنه كان شابا مملوءا نشاطا وحماسة وهو أحد أشخاص محاورة ايسيس مع ابن عمه منكسين . والذى وسمت إحدى محاورات افلاطون باسمه .

إشكرات ـ قل لى هل كان أريستيب و كليومبروت[1] إلى جانبه أيضا ؟

فيـدون ـ لا ، ويقال إنهما كانا فى إيجه .

إشكرات ـ ألم يكن هناك شخص آخر غير هؤلاء ؟

فيـدون ـ أعتقد أن هؤلاء تقريبا هم الذين كانوا بجواره

إشكرات ـ حسنا . والآن قل لنا فيما كانوا يتحدثون ؟

فيـدون ـ إذا تناولنا الأشياء من مبدئها فسأحاول أن أقص عليك هذه الأشياء جميعها فى تفصيلاتها . ولتعلم إذن أننا لم نقلع يوما من الأيام عن عادتنا فى الأجتماع بسقراط أنا والآخرون وكان لقاؤنا عند الفجر فى دار المحكمة حيث جرت المحاكمة ، لأنها كانت قريبة من السجن وهكذا كنا ننتظر كل صباح حتى يفتح السجن أبوابه متحدثا بعضنا مع الآخر . وفى الواقع أن هذه الأبواب لم تكن تفتح فى ساعة مبكرة . ولكن حالما يفتح الباب ، كنا ندخل عند سقراط داخل السجن ، ونقضى معه طيلة النهار غالبا . وفى ذلك اليوم المشهود ضربنا موعدنا فى ساعة مبكرة . كما كان ينبغى أن نفعل ذلك لأننا علمنا فى اليوم السابق عند انصرافنا من السجن ، أن السفينة قدعادت من ديلوس . من أجل هذا اتفقنا أن نصل إلى المكان المعهود مبكرين ما أستطعنا . وعند وصولنا قال لنا حارس الباب وهو يخرج للقائنا (وكان هو بنفسه الذى اعتاد أن يجيبنا) أن نبقى هنالك وننتظر

(١) قيل إنه انتحر بعد قراءته لفيدون . وهذا خبر يشك فيه الاستاذ روبان .

حتى يدعونا إلى الدخول ، وقال لنا : « إن الأحد عشر[1] يقومون الآن بحل وثاق سقراط ويعلنونه أن هذا اليوم هو يومه الأخير »
وعلى ذلك لم يلبث أن عاد إلينا يدعونا إلى الدخول.

دخلنا إذن ووجدنا مع سقراط الذى فكت قيوده منذ قليل ، أكسانتيب وانت لست تجهلها) وكانت تحمل طفلها الصغير وتجلس فى مواجهة زوجها . وعندما لمحتنا أكسانتيب إنهالت باللعنات والأقوال التى نألفها من النساء : « هذه هذه المرة الأخيره ياسقراط التى يتحدث اليك فيها خلصاؤك وتتحدث أنت إليهم أيضا[1] ! » فالقى سقراط نظره إلى ناحية كريتون وقال : «يا كريتون ليصحب أحدكم هذه المرأة إلى المنزل » وبينما يقودها بعض رجال كريتون إلى المنزل أخذت تولول وتضرب صدرها .

سقراط يتكلم — اللذة والألم :

أما عن سقراط فقد جلس على سريره وقد طوى ساقه وأخذ يدلكها بيده بشدة . . وبينما هو يدلكها هكذا كان يقول : « ياله من أمر محير فى الظاهر أيها الاصدقاء ذلك الذى يسميه الناس اللذة ! وأى نسبة عجيبة تلك التى تقوم بين طبيعتها وطبيعة ذلك الذى نحكم أنه ضدها وهو الألم ! وكلا الأثنين يمتنعان أن يوجدا لدى الأنسان جنبا إلى جنب فى آن واحد . ولكننا إذا تتبعنا إحدهما وادركناه ، نكاد نكون مضطرين دائما أن ندرك الآخر كذلك . كأن طبيعتهما المزدوجة موثقة برأس واحد ! وأضاف قائلا : يبدو لى أن أيسوب كان يستطيع أن يؤلف قصة فى هذا الموضوع

(١) ذكر عنها أنها كانت امرأة سليطة اللسان ، ولا تستطيع أن تضبط عواطفها .

لو انه فكر فى ذلك . ولكن عندما أرادت الآلهة أن تضع حدا لصراعهما ولم تنجح فى ذلك ، ربطت رأسيهما المجتمعين معا . وهذا هو السبب فى أنه حينما ظهر أحدهما جاء الآخر وراءه كذلك .وهكذا يلوح الأمر لنفسى فى الواقع وبسبب ذلك الارتباط ، كان هناك ألم فى ساقى ولم تلبث اللذة أن أعقبته ! »

سقراط الشاعر :

وقاطعه سيبس قائلا : « بحق الأله ازيس ، إنى شاكر لك ياسقراط أن ذكرتنى بهذه الأشياء . وفيما يختص بتآليفك التى نظمت فيها قصص أيسوب ونشيد أبولون ، فقد طلب منى فى الواقع من أناس مختلفين وبخاصة أول أمس من إيفينوس،أن أفسر لهم لأى غرض نظمت هذه الأغانى منذ وصولك هنا،أنت الذى لم ينظم شعرا البتة حتى ذلك الحين . فإذا كنت تريدنى أن أجيب ايفينوس[١] إذا ماسألنى من جديد (لأنى أعرف جيدا أنه سوف يطلب منى ذلك) حدثنى إذن ماذا يجب أن أقول له ؟ فأجاب سقراط حسناً ياسيبس ! فلتقل له الحقيقة فإنى لم أنظم هذه المقطوعات رغبة فى مجاراته أو منافسة لتأليفه فإنى أعلم أن ذلك أمرٌ عسير ولكن كان ذلك نتيجة لبعض الرؤى[٢] التى حاولت أن أعرف معناها . وأخيرا كان ذلك للتخلص من القلق الدينى عندما وجهت إلى تلك الأوامر التى تتعلق بممارسة هذا النوع من الموسيقى . هذا هو حقيقة الأمر وقد زارتنى هذه الرؤيا نفسها مرات عديدة خلال حياتى . ولم تكن الرؤيا تبدو دائما فى نفس الصورة ولكن الحديث لم يكن يتغير وهو يعلن إلىّ : « سقراط إن مايجب عليك عمله ، أن تؤلف فى الموسيقى ! » وهذا لعمرى

---

(١) من باروس سوفسطائى لم يبق من أشعاره مشكوك فيه وكذلك فيما يختص بأشعار سقراط .

(٢) الرؤية هى طلب من الالهة ولايجوز عدم تلبيته .

ما كنت أفعله تماما فى الزمن الماضى ، وأعتقدت أن هذا هو ما تحضنى الرؤيا عليه وتدفعنى اليه . ولقد فكرت أنه كما يشجع العداءون . كذلك يحضنى الحلم على المثابرة فى عملى . وهو أن أنظم فى الموسيقى . وهل يوجد فى الواقع موسيقى أرفع أو أسمى من الفلسفة ولم يكن غير هذا ماصنعته أنا . ولـكن بعدما كنى هاهو ذا عيد الأله قد حال الآن دون موتى . ولقد فكرت حينئذ أن مايجب أن أفعل حسب ماتأمرنى به الرؤيا غالبا ، هو بالاختصار أن أنظم هذا النوع من الموسيقى . وليس لى أن أعصى هذا الصوت بل الأجدر أن أطيعه أى أن أنظم . وأنه لمن الخير لى فى الواقع ألا أرحل قبل أن أرضى ضميرى الدينى بنظم مثل هذه الاشعار ، وأطاعة هذه الرؤيا . وهذا هو السبب فى أن أول تأليفى كان لأجل الأله الذى تصادف مجىء عيد نذره . ثم إنى بعد خدمتى الآلهة حدثت نفسى إنه يجب على الشاعر ليكون شاعرا حقا ، أن يستمد مادته من الخرافات لا من الحجج والبراهين . وكذلك لم تكن الميثولوجيا من عملى ! وهذا بالضبط هو السبب الذى جعل تلك الخرافات فى متناول يدى ، وهى قصص أيسوب التى أحفظها عن ظهر قلب ، والتى أتخذتها مادتى بطريق المصادفة المحضة . هذا إذن مايجب عليك ياسيبس أن تشرحه لايفنيوس ، وبلغه تحيتى وأيضا نصيحتى .أن يأخذ فى متابعتى بأسرع ما يمكن إذا كان عاقلا حقا ! أما عن نفسى فيبدو لى إنى راحل اليوم إذ أن الأثنيين قد دعونى إلى هناك . »

القطعة الاولى

موقف الفيلسوف تجاه الموت ــ الانتحار .

حينئذ قال سيمياس : « يالهامن نصيحة جميلة ياسقراط تلك التى توجهها لافينوس ! وفى الواقع كثيرا ما اتفق لى أنى قابلته . وبدون شك إذا حكمت

عليه بناء على تجربتى ـ فإنه لن يكون على إستعداد لأن يستمع لنصيحتك فاجاب سقراط ثم ماذا ! أليس ايفينوس فيلسوفا ؟ ـ فقال سيمياس اعتقد أنه كذلك ـ وحينئذ فان يطلب ايفينوس ـ وكل من شارك فى الفلسفة مشاركة تامة ـ خيرا من ذلك . غير أنه من المحتمل ألا ينتحر لأن ذلك ـ كما يقال ـ شىء غير مسموح به . وعندما قال ذلك ترك ساقيه تهوى إلى الأرض . ومن هذه اللحظة اتخذ هذه الجلسة واستمر فى حديثه .

عند ذلك ألقى إليه سيبس بهذا السؤال : « كيف تستطيع أن تقول ياسقراط أن الانتحار ليس أمراً مباحا ، ومن جهة أخرى أن الفيلسوف لايطلب خيرا من متابعة ذلك الذى يموت ؟ ـ ماذا ياسيبس ! ألم تتعلم مثل هذا النوع من المسائل أنت وسيمياس أنتما اللذان صحبتما فيلالوس [1] ـ لا . أو على الأقل لم نتلق شيئا واضحا ياسقراط . ومع ذلك فانى أتكلم عن هذا أيضا بالسماع . ومن غير شك أن الذى استطعت أن أتعلمه على هذا النحو ، ليس هناك من شىء يمنعنى من قوله . وقد يكون الاليق فى الواقع ، لذلك الذى عليه أن يرحل إلى هناك أن يستقصى أمر الرحلة إلى هذا المكان وأن يقص فى أسطورة مايعتقده عنها . أى نعم ! ماذا يمكن أن نفعل غير ذلك فى هذه الفترة التى تمتد حتى غروب الشمس [2] ؟ ـ حدثنا اذن ياسقراط ، على أى وجه يمكن أن ننكر أن الانتحار أمر مباح ؟ حقالقد سبق أن سمعت بنفسى من فيلالوس يكرر (وهذا ما كنت تطلبه الساعة) عندما كان يقيم بين ظهرانينا ، كذلك سمعت آخرين يقولون : لاحق لنا فى قتل أنفسنا . ولكنى لم أتعلم عن أحد شيئا واضحا محـــددا فى هذا الصدد .

---

(١) بعد أن طرد من ايطاليا أسس فى طيبه جمعية فيثاغورية .
(٢) وهى الساعة القانونية للتنفيذ فى الذين حكم عليهم بالاعدام.

فقال هيا لنبحث المسألة عن طيب خاطر ! إذ من الممكن حقا ، وبعد كل شيء ، أن أعلمك شيئا . ومن المرجح مع ذلك أن يبدو لك هذا الشيء غريبا لماذا لا يبدو غير هذه الحالة بين جميع الحالات التي تبدو بسيطة ، والتي لا تحتمل أبدا من الانسان كما تحتمل المسائل الأخرى أي سؤال طبقا للازمنة وطبقا للأشخاص ، لنعرف هل الموت خير من الحياة ؟ وحيث أنه من ناحيـة أخرى يوجد أناس يفضلون الموت على الحياة ، فمن المرجح أن يبدو لك غريبا أن يكون كفرا من جهتهم اكتسابهم هذا الخير بأنفسهم ، بل على العكس يجب عليهم أن ينتظروا محسنا أجنبيا ! » فابتسم سيبس في وداعة وقال بلهجة بلده : فليفهم الأله زنس [1] ؛ فاجاب سقراط : يمكننا أن نجـد في الواقع في هـذه القصة شيئا غير معقول ومع ذلك فليس الأمر كذلك ، بل على العكس من المحتمل جدا ألا يكون ذلك بدون سبب وهناك بهذا الصدد عبارة تذكر في الأسرار (Mysteres) : « إن مقامنا نحن بني الانسان ، عبارة عن سجن [2]. وواجب الانسان ألا يحرر نفسه أو يهرب منه . عبارة عظيمة في نظري بدون أدنى شك بقدر ماهي قليلة الوضوح ! والحقيقة على مايلوح لي أنها تعبر تعبيرا رائعا عن الحقيقة التالية : إن أولئك الذين نعيش تحت حراستهم هم الآلهة ؛ أما نحن بني الانسان فلسنا إلا جزءا مما يملك الآلهة ألا يبدو لك الأمر واضحا هكذا ؟

فأجاب سيبس : أنه يبدو لي هكـذا تماما فاستأنف سقراط : وأنت لو أن أن واحدا ممن هم في ملك يمينك قتل نفسه دون أن تشير عليه بذلك ألا تحقد عليه؟

---

(١) معنى هذا أن قول سقراط يفهمه الالهة أما هو فعاجز عن فهمه .

(٢) معنى غير واضح في النص اليوناني — كما يقول — روبان وطبقا لما سيأتي بعد انه مكان تحفظ فيه جماعة من المسجونين قريب من معنى السجن : النفس في سجن هو الجسد وعلى العكس إن ترجمة العبارة بمركز حراسة لاينطبق على النص

ثم ألا تعاقبة لفعلته هذه إذا ماوجدت وسيلة ما لعقابه؟ فقال من المؤكد أنى أفعل ذلك ومن المحتمل إذن أنه على هذا المعنى أليس من الخطأ إذن أن تقول إنه لاينبغى أن نقتل أنفسنا وأن ننتظر وبالانتظار حتى تبعث إلينا الآلهة أمرا شبيها بذلك الذى يعرض لى اليوم .

اعتراض سيبس :

فقال سيبس فليكن . أى نعم إنى أجد هذا طبيعيا ، ولكن الأمر مختلف عما كنت تردده الآن من أن الفلاسفة يقبلون الموت فى سهولة ويسر . وأن هذا ياسقراط ليبدو كأنه تناقض إذا كان هناك حقا داع قوى للقول بما كنا نقوله منذ لحظة : من أننا نعيش فى رعاية الآلهة وأننا نكوّن جزءا مما يملكون وأنه لايحدث فى الواقع أى حنق عند أعقل الناس عندما يخرجون عن هذه الرعاية حيث يقودهم ويرشدهم احكم القادة وهم الآلهة . وهذا غير مفهوم ! إذا أنه ليس من المعقول على هذا الوضع على الأقل ، أن نتصور أن فى إمكان الإنسان ، حالما يتحرر ، أن يجد مزايا أعظم من هذه التى يتحصل عليها فى سجنه الحالى ومع ذلك فلربما تجول هذه الافكار بنفس رجل عديم الادراك : يجب أن يتخلص من سيده بالهرب وربما لايفطن أنه يجب ألا يهرب من تحت سلطانه ، حين يكون هذا السيد رجلا خيرا ، بل بالعكس ينبغى أن يبقى ما أمكن قريبا منه . وإن فكرة الهرب تدل على نقص فى التفكير من جانبه . اما الرجل ذو البصيرة النافذة فإنه يرغب أن يكون دائما قريبا من ذلك الذى يفضله . وعلى هذا النحو إذن ياسقراط نجد أن الطبيعى هو نقيض ماكان يقال منذ هنيهة لأنه خليق بالرجال الأذكياء أن يغيظهم الموت أما الحمقى فيغتبطون له » .

كان سقراط يصغى إلى سيبس وقد سر كما يلوح لى ، بالمشكلة التى أثارها

فنظر الينا قائلا : « حقا أن سيبس يبحث دائما عن بعض البراهين ، وليس لديه أقل ميل إلى أن يؤمن فى الحال بما يقال ـ فقال سيمياس : ومع ذلك ياسقراط إنى أرى أيضا أن هناك بعض الصواب فى كلام سيبس . فلاى غاية يهرب رجال حكماء حقا من سادتهم الذين يفضلونهم ويناون عنهم بقلوب مبتهجة ؟ وفوق ماتقدم فانى أرى أن أعتراض سيبس موجه اليك ، حيث أنك بدورك تتقبل بقلب مبتهج فراقنا ، نحن وهؤلاء السادة الأفاضل ، الذين وافقت على أنهم الآلهة ـ فأجاب سقراط : إنك مصيب لأنى أعتقد أنى قد فهمتك . وهذا مأخذ يجب على أن أدفعه ، تماما كما لو أننا فى المحكمة ا ـ فقال سيمياس : إن الأمر كذلك . فأجاب سقراط : حسناً هيا بنا . وسابذل جهدى لأن أقدم أمامكم دفاعا أكثر أقناعا من من دفاعى[1] أمام القضاة ! ثم أضاف : نعم إنى أعترف لكما أى سيمياس وسيبس بأنه لولا اقتناعى بأنى ذاهب أولا إلى جوار آلهة آخرين وحكماء خيرين ، ثم بعد ذلك بجوار رجال سبقونا ، هم خير من رجال هذه الدنيا ، لاخطأت خطأ كبيراً إن لم أثر ضد الموت ، ولكن فى الحقيقة ولتعلموا ذلك جيـــداً أنى لم ألح فى الدفاع لأملى فى الرحيل إلى جوار أناس خيرين ؛ بل بالعكس إن الأمر يتعلق برحيلى إلى جوار آلهة هم سادة أفاضل حقا . نعم ولتعلموا أيضا بأنه إذا وجد شىء من هذا القبيل إدافع عنه بكل قوة ، فإنما هذا هو أيضا ذلك الشىء ! والنتيجة أنى فى هذه الظروف ليس لدى بعد الأسباب نفسها لكى أسخط . ولكن على النقيض عندى أمل عظيم بان هناك شيئا ما بعد الموت . وكما تقول سنة قديمة ان فى هذا الشىء خيرا كثيراً للصالحين وليس للاشرار . فقال سيمياس : ماذا تريد أن تقول ياسقراط ؟ هل تستطيع أن تحتفظ بهذه الأفكار لنفسك وأنت تزمع الرحيل ؟ وهل أطلعتنا عليها ؟ لأن

---

(١) أن الدفاع الذى قيل يأتى من الأمل المزدوج الذى سيعلنه سقراط والذى ستبرر دوافعه موقفه ذاك .

هنا فى الحق ـ فى هذا رأيى ـ خيرا مشتركا بيننا جميعا . وفى الوقت نفسه تكون قدمت دفاعك إذا حدث وأقنعتنا بحديثك .

تدخل كريتون :

فقال حسنا ! سأحاول ذلك . ولكن لننظر أولا إلى مايبدو أن كريتون الطيب يريد أن يقوله لى منذ وقت طويل فقال كريتون : ماهذا الشىء ؟ إنه لايعدو ما يكرر على منذ عهد طويل ذلك الذى كاف أن يناولك السم فهو يريد أن أوضح لك أن تتحدث بأقل ما يمكنك إنه يقول إنه ينفق الذى يكثر الكلام أن يضطر إلى شرب السم مرتين أو ثلاثا . إن الانسان يهيجه الأسراف فى الكلام ولذا يجب عليه أن يتجنب أيضا فعل السم حينئذ قال سقراط : « دعه وشأنه ! فما عليه إلا أن يهيء أمره لكى يعطنيه مرتين أو ثلاث مرات أيضا إذا لزم الأمر ! ـ فأجاب كريتون : لعمرى هذا هو تقريبا الجواب الذى كنت أتوقعه . ولكن منذ زمن طويل وصاحب السم يزعجنى بالحاحه .

سقراط يبرر موقفه : الموت تحرير الفكر

فأجاب سقراط : دعه وشأنه ومع ذلك أود الآن أن أقدم حسابا لكم أنتم يا قضاتى . وأن أدلى لكم بالأسباب التى تجعلنى أنظر إلى الرجل الذى قضى حياته فى الفلسفة حقا ، بأن نفسه مليئة بثقة عظيمة فى ساعة الموت . وبأنه هو الذى يؤمل أملا عظيما فى أن يلقى فى الدار الآخرة خيرات عظيمة جدا حين يموت ! فكيف يمكن إذن أن يكون الأمر حقا هكذا ؟ ها كما أى سيمياس وسيبس ما سوف اجتهد فى تفسيره لكما . فى الواقع أنى أخشى أن أقرر أن من يتعلق بالفلسفة بمعناها الصحيح ، فان يشك الآخرون فى أن انشغاله الوحيد هو فى أن

يموت وكونه ميتا . فإذا كانت هذه هي الحقيقة فإنه من المستغرب حقا ألا يهتم لشيء آخر طول حياته غير الموت . ثم اذا جاء هذا الشيء غضب له وهو الذي كان حتى ذلك الوقت موضع حبه واهتمامه ! »

هنا أخذ سيمياس يضحك ثم قال : « بحق الإله زيس ياسقراط إنه لم تكن عندي أيةرغبة فيالضحك منذ هنيهة ، ولـكنك أنتالذي أضحكتني ! ذلك أني أعتقد أن الشعب اذا ما سمعك تتحدث هكذا سيجد [1] أن من الصواب حقا مهاجمة أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة . وسينضم إليهمفي ذلك جميع أهل بلادنا بدون تحفظ . وسيقولون إنهذه هي الحقيقة المجردة ، إن الذين يشتغلون بالفلسفة أناس يتوقون إلى الموت. إذا كان هناك شيء لا يشك فيهالشعب حقافهو أن هذا حقا هو المصير الذي يستحقونه !ـ ولعمري يا سيمياس أن الشعب مصيب في هذا القول ، سوى أنه يشك في ذلك حقا . أما ما يشك فيه الجمهور فهو : على أية صورة يرغب الفلاسفة في الموت ، وبأي طريقة أيضا يستحقون الموت وأي نوع من الموت ، يستحقه أولئك الذين هم فلاسفة حقا . ثم قال إنه من الواجب أن نتحدث فيما بيننا وندع الجمهور جانبا !

« أن الموت في رأينا شيء ذو خطر ـ فأجاب سيمياس . نعم من غير شك وهل الموت شيء آخر غير انفصال النفس عن الجسم أليس كذلك ؟ ثم موت الانسان ، أليس هو أن ينفرد الجسم بنفسه بعيدا عن النفس لامنفصلا عنها وإن النفس تنفرد من جهتها بذاتها بعيدة عن الجسم ومنفصلة عنه لأن الموت ليس

---

(١) اشارة ممكنة إلى ما يقوله أرستوفان عن تلاميذ سقراط (كانوا يقولون انهم نصف أموات لإصفرار وجوههم) والى الموت الذي لا قوة في ختام القصة

شيئا آخر غير هذا ، أليس كذلك ؟ .. فقال كلا ، وإنما هو هذا بعينه . ولننظر الآن ياصاحبي هل يمكنك أن تشاركني رأيي ، فالواقع أن هذا شرط لتقدمنا في معرفة موضوع بحثنا . فهل من شأن الفيلسوف في نظرك أن يجتهد في تحصيل اللذات المزعومة كالمأكل والملبس ؟

ـ فقال سيمياس ـ بأقل مايمكن ياسقراط ! ـ وملذات الحب ؟ كلا على الاطلاق ! ـ ثم أخيرا مطالب الجسد ؟ وفي نظرك هل لهذه المطالب قيمة في رأي مثل هذا الرجل ؟ فامتلاك ثوب مثلا أو نعال ممتازة أو أي زينة أخرى للجسم هل هل لهذه الاشياء قيمة عنده أو ترى أنه يحتقرها ، اللهم إن لم تكن هناك قوة قاهرة تضطره أن يأخذ منها بنصيب ؟ ـ فقال سيمياس : في رأيي أنه لا يأبه بها على الاقل إذا كان فيلسوفا حقا .

فاستطرد سقراط قائلا : حينئذ هل من رأيك أن مشاغل مثل هذا الرجل لا تتجه إلى مايتعلق بالجسد ؟ أم بالعكس تنفصل عن الجسد وتتحول نحو النفس في حدود مقدرته ؟ ـ نعم ، مافي ذلك شك ـ وفي البداية هل في مثل هذه الظروف إذن يظهر الفيلسوف عندما يعمل جاهدا في فك صلة النفس بالجسد ، الأمر الذي لا يفعله أي رجل آخر ؟ ـ هذا واضح كل الوضوح ـ وبدون شك هل من رأي الجمهور ياسيمياس أن الرجل الذي لا يجد لذة في مثل هذه الأشياء والذي لا يأخذ منها بنصيب لا يستحق أن يعيش ، بل بالعكس يبدو قريبا من منيته حتى أنه لا يقيم وزنا للملذات التي تتخذ الجسد مطيتها ؟ [1] ـ إن ماتقوله هو بالتأكيد الحقيقة بعينها . ـ والآن فيما يخص العقل بذاته ، أجبني بنعم أو لا ، هل

---

(١) المعنى الاجمالي لتلك القطعة : أن أغلب الناس يجدون في مطالب الجسد لذة وأية لذة . فيسعون نحوها ؛ أما الفيلسوف فلا يحتاج الي مثل هذه المطالب ، فان نفسه تصبو الي لذة أعلى .

يقوم الجسدعقبة فى سبيل البحث[1] ؟ فإن فكرتى ترجع مثلا إلى هذا : هل تصل بعض الحقائق إلى الناس بالبصر كما تصل إليهم بالسمع ، أم أن هـذا الأمر على الأقل هو كما يكرره لنا الشعراء دون انقطاع من أننا لا نسمع ولا نبصر شيئا على حقيقته ؟ ومـع ذلك إذا لم يكن لهاتين الحاستين من بين الاحساسات الجسدية تحقيق وتأكيد ، فلايمكن أن نتوقع معرفة أكثر تحقيقا من الاحساسات الأخرى التى هى فيما أظن أدنى منها فى الواقع[2] . أليس هذا هو رأيك أيضا ؟ ــ فقال هذا مؤكد تماما . فقال سقراط : متى إذن تصل النفس إلى الحقيقة ؟ فمن ناحية شروع النفس فى مواجهة مسأله ما بمساعدة الجسد حينئذ يكون الأمر واضحا ، ذلك ان الجسد يخدعها تماما ــ إنك تقول حقا . ــ ومن ثم أليس فى فعل التعقل إذن أن النفس ترى بوضوح حقيقة الشىء وتبدو لها فى جلاء ؟ ــ نعم ــ وأنها لتعقل عـلى أحسن حال بدون شك حين لا يعتريها أى اضطراب من أية جهة لا من السمع ولا من البصر ، ولا من ألم ولذة أيضا ؛ ولـكن على العكس حين تنعزل بنفسها بقدر المستطاع ، وتطرح الجسد جانبا وتقطع مااستطاعت ، كل صلة وكل ارتباط به ، تائقة الى الحقيقة ــ إن هذا حسن ! ــ وفوق ذلك أليس فى هذه الحالة أن تزدرى نفس الفيلسوف الجسد إلى ابعد حد وتهرب منه ، بينما هى تسعى من جهة أخرى إلى الانفراد بنفسها ؟ ــ إن هذا واضح كل الوضوح !

ــ والآن ماذا تقول ياسيمياس فيمايلى ؟ أنثبت وجود شىء يكون عادلا بذاته أم ننكره ؟ اننا نثبته بكل تأكيد وحق الاله زيس ! وهلا نثبت كذلك وجود شىء هو جميل وخير ؟ ــ كيف لا ؟ ــ وهل من المحقق انك الآن لم تر قط شيئا

---

(١) السؤال يتردد ثانية . هل النفس أو العقل محتاجان الى الجسد ، ليصلا الى المعرفة التامة أما انهما يعرفان أكثر إذا ابتعدا عن الجسد . وما علاقة النفس بالجسد هل هى علاقة روحية بعيدة عن ملذات الحياة .

(٢) الحواس العليا هي النظر والسمع . أما بقية الاحساسات فسفلية .

من هذا القبيل بعينيك ؟ — فاجاب كلا بالمرة — وحينئذ هل ادركتها بحاسة أخرى غير الحواس التى تتخذ من الجسد آلتها ؟ ثم إن ذلك الذى انكلم عنه انما انكلم عنه من جهة أنه ينطبق على العظمة والصحة والقوة، واماعن الباقى فيكون فى كلمة واحدة بدون استثناء : هى حقيقته : أى بالضبط ماهية كل من هذه الاشياء [1]. وعلى ذلك هل تكون ملاحظة مافى هذه الاشياء من حقيقة عن طريق الجسد ؟ أو أن مايحدث هو بالاحرى أن ذلك الذى يكون من بيننا قد استعد الى أعظم درجة وبكل دقة ، لأن يتعقل فى ذاته كل واحد من هـذه الأشياء التى ينظر اليهـا ويتخذها موضوعا ، [2] هو الذى يجب أن يقرب إلى أقصى حد من معرفة كل واحد منها ؟ — هذا مؤكد اطلاقا — وعلى ذلك من ذا الذى يحقق هذه النتيجة فى أتم صفائها إلا ذلك الذى يستخدم الفكر وحده فى أعلى درجة ممكنة ليقرب من كل شىء ، دون أن يلجأ فى عمل الفكر لا للبصر ولا لأية حاسة أخرى ، ودون أن يجرّ وراءه واحدة منها فى الاستدلال ؟ وذاك الذى يشرع بواسطـة الفكر فى ذاته وبذاته وبدون مزيج ، فى اقتناص الحقائق ، كل منها فى ذاتها كذلك وبذاتها و بدون مزيج ؟ هذا بعد أن يتخلص ما امكن من عينيه ومن اذنيه او بتعبير أصح من الجسد ، إذا انه هو الذى يدخل الاضطراب إلى النفس كلما اتصلت به ويمنعها من الحصول على الحقيقة والتفكير ؟ اليس هذا هو ياسيمياس ، الذى يدرك الحقيقة إذا كان ثم فى العالم إنسان يدركها ؟ فاجاب سيمياس ، من المستحيل ، ياسقراط ، ان يكون هناك كلام اكثر حقا من هذا !

فاستطرد سقراط قائلا : « على ذلك فإن كل هذه الاعتبارات تبعث بالضرورة فى نفوس الفلاسفة الحقيقيين اعتقادا كفيلا بأن يوحى اليهم فى أحاديثهم الحديث التالى : « نعم ، قد يكون هناك طريق ضيق يقودنا فى خط مستقيم

(١) أى أن المعنى ينفذ إلى ماهية الشىء ، فيقول عنه كذا وكذا .

(٢) العلم — معرفة حقيقة الشىء . فإذاً الذى يكون قد استعد لأن يدرك بالعقل لا بالحواس الشىء الذى ينظر فيه لا يطلب عرضا بل ماهية ، فهذا الرجل من بيننا يكون قد اقترب من المعنى وعرف الأشياء فى ذاتها .

حين يصحبنا الاستدلال فى بحثنا . وهذه هى الفكرة : ! طالما أن جسدنا موجود معنا ، وطالما أن نفسنا ممتزجة بهذا الشيء الردىء ، فلن نحصل على موضوع رغبتنا[1] بقدر كاف ولنقل إن هذا الموضوع هو الحقيقة . وفى الواقع أن الجسد لايقيم آلاف العقبات فحسب بالنظر لضروريات الحياة ، ولكن قد تطرأ بعض الأمراض ، وهذه عقبات جديدة تعترض سبيلنا إلى الحقيقة ! وهو يملأنا بأنواع الحب والرغبات والخوف وكل أنواع الخيالات والخزعبلات التى لاتحصى ، إلى درجة أن بواسطته (أى نعم هذه حقا الكلمة المعروفة) لا تأتينا فى الحقيقة أية فكرة سليمة ، لا ولامرة واحدة ! أنظر إلى الحروب والفتن والمعارك ليس لها من باعث غير الجسد ومطالبه . فامتلاك الخيرات هو السبب الأصلى لجميع الحروب وأننا إذا دفعنا إلى تحصيل الخيرات ، فإن ذلك بسبب الجسد الذى يصيرنا عبيدا فى خدمته ! وبسبب زلته أيضا ، بسبب كل هذا ، نحن نتكاسل فى التفلسف . ولكن مما يزيد الطين بلة ، أننا قد وصلنا فى النهاية إلى أن يكون لنا بعض الهدوء من جانبه لكى نتجه إلى موضوع ما من التفكير ، فإن أبحاثنا يسودها الاضطراب من كل جهة مرة أخرى بسبب هذا الدخيل الذى يجعل فى آذاننا وقرا ويبعث فينا اضطرابا ويشيع قلقا إلى درجة يجعلنا عاجزين عن تمييز الحقيقة . وبالعكس لدينا البرهان على أننا إذا أردنا أن نعرف شيئا ما معرفة خالصة ، يجب علينا أن ننفصل عنه ، وأن ننظر إلى الأشياء فى ذاتها بالنفس ذاتها ، وحينئذ ، فيما يلوح لى ، نحصل على الشيء الذى نعلن أننا نحبه : وهو الفكر .

---

(١) فقرة محل نقاش . ومع ذلك فان تتابع الأفكار يظهر واضحا « عندما نتعقل ، نذهب مباشرة الى الغاية الحقيقية الجوهرية لأى شيء وبأقصر طريق (الفكر) » وإذا قلنا لأنفسنا فلنفصل عن كل ظاهرة جسمانية ، عن احساسات وانفعالات اذا أدخلناها فى التعقل فانها تصرفنا حتما عن هذا الطريق الضيق ولكنه طريق مؤكد ومباشر . وبالاختصار هذا ملخص لما يردده أفلاطون وكذلك فعل ديكارت ـ عندما عرف حقيقته بأنها الفكر قال لنفسه فى مقد : التأملات الثالثة « سأغمض الان عينى وسأسد أذني وسأتخلص من كل حواسي وسأتحدث مع نفسي فقط ، فاحاول ..

وذلك عندما نموت كما تعنى هذه الحجة ، وليس خلال حياتنا ! وإذا كان من المستحيل فى الواقع ألا نعرف شيئا ما معرفة خالصة ، فى حالة الاتصال بالجسد فأحد أمرين : إما أنه ليس من الممكن لنا ، بأى حال من الأحوال أن نصل إلى تحصيل المعرفة ، وإما أن يتيسر لنا ذلك بعد الموت ، لأن النفس فى هذه اللحظة ، تكون فى ذاتها وبذاتها مستقلة عن الجسم وليس قبل ذلك . وفضلا عن ذلك يبدو أن هذا هو الوضع الذى نكون فيه أقرب ما يمكن إلى المعرفة فى أثناء حياتنا ، أى حينما لا يكون لنا أى ارتباط أو صلة بالجسد إلا للضرورة القصوى ، حينما لا تتصل عدوى من طبيعته الفاسدة . ولكن عندما نتطهر من كل صلة به وإلى اليوم الذى فيه يفك الإله كل قيودنا ، وعندما نصل فى النهاية إلى التطهر على هذا النحو ، لأننا نكون قد تخلصنا من حماقة الجسد ، فإننا نتحد فيما يظهر بكائنات شبيهة بنا ، ونعرف بأنفسنا فقط كل ما هو بسيط (غير مختلط) ومن جهة إخرى . من المحتمل أن تكون هذه هى الحقيقة . أما أن لا يكون الأنسان نقيا ويستحوذ على ما هو نقى ، فهذا فى الواقع ما نخشاه والشىء الذى لا نسمح به ! » هذه هى بالضرورة فيما أعتقد ـ ياسيمياس ـ الأقوال المتبادلة والأحكام الصادرة من جميع أولئك الذين هم أصدقاء المعرفة بمعنى الكلمة . ألا يبدو لك الأمر كذلك ؟ ـ نعم وليس هناك شىء أرجح من ذلك ياسقراط .

التطهير :

وتابع سقراط حديثه قائلا : هكذا ياصاح ، إذا كانت هذه هى الحقيقة فياله من رجاء عظيم لذلك الذى بلغ هذه النقطة من طريقى ! وإذا كان لابد من حدوث هذا الأمر فى مكان ما ، فإنه يحصل بمقدار كاف على ما كان من جانبنا ، غاية لمجهود عظيم أثناء الحياة السابقة ، ولهذا فإن هذا السفر الذى أومر

به الآن مصحوب بأمل سعيد[1] وبالمثل يحدث ذلك لكل من يقدر أن فكره على استعداد ويستطيع أن يقول إنه متطهر ـ فقال سيمياس : هذا مؤكد ولكن أليس التطهير بالذات هو ما تقول به السنة القديمة[2] حقا أى وضع النفس بعيداً عن الجسد بقدر الأمكان وتعويدها على أن ترجع إلى نفسها وتجمع نفسها متخلصة من كل وجهة من وجهات الجسد ، وأن تعيش ما استطاعت فى الظروف الحالية تماما كما تعيش فى الظروف المستقبلة ، منفردة فى نفسها ، منفصلة عن الجسد كما لو كانت قد تحللت من قيوده ؟ ـ فقال : هذا مؤكد ـ ثم أليس حقا أن المعنى الدقيق لكلمة « موت » هو أن النفس تنفصل وتنعزل عن الجسد ؟ هذا حق تماما ـ وأما ، الذين يملكون دائما هذا الانفصال كما تقول أكثر من غيرهم ، والذين هم وحدهم يهتمون به ، فهم اولئك الذين يشتغلون بالفلسفة بمعنى الكلمة : فالموضوع الخاص الذى يمارسه الفلاسفة : هو فصل النفس عن الجسد وإبعادها عنه . أليس كذلك ؟ ـ هذا واضح كل الوضوح .

ـ ألا يكون ذلك إذن ، كما قلت فى البداية ، أمرا مضحكا من جانب رجل كان يستعد طول حياته ليقرب بقدر المستطاع أسلوب حياته من الحالة التى يكون عليها الانسان عندما يكون ميتا ، أن يثور بعد ذلك ضد النهاية عندما تعرض له ! ـ إنه شىء مضحك بالتأكيد ! فقال وهكذا إذن ياسيمياس يكون فى الحقيقة ،

---

(١) فى كريتون تقول القوانين إن سقراط لم يبرح المدينة إلا مرة واحدة ـ لخدمة فى الجيش وأنه لا يوجد أعمى مقعد أكثر منه نفورا لأى انتقال حتى إنه فضل الموت على النفى:

(٢) هذه السنة القديمة أوهى الأورفية والكتب القديمة التى نشأت عن الصفائح الذهبية المكتشفة فى إيطاليا وكريت تعلمنا ـ علاوة على ذلك ـ أفكارا متعلقة بطبيعة النفس ومصيرها وأوامرها العملية وبخاصة الامتناع عن الأكل والتعليم والتطهير وهى تضمن للنفس رحلة خالية من الأخطاء كما ـ أنها تضمن للنفس السعادة عند هادس وقد دخلت هذه الأفكار فى الفيثاغورية

أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة بمعناها الحقيقى إنهم يتدربون على الموت وأن فكرة أن يكون الانسان ميتا تكون أقل رهبة لديهم من بقية الناس ! وهـذا ما يساعدك فى الحكم . فإذا كان حقا أنهم قد خاصموا جسدهم بكل طريق ، وإذا كانوا من ناحية أخرى أنهم يرغبون أن تكون نفسهم فى ذاتها وبذاتها ، ومع ذلك يكون تحقيق هذا الأمر يرعبهم ويثيرهم ، ألا يكون ذلك منتهى الحماقة والغباوة ! نعم وإن رحيلهم بدون بهجة إلى ذلك المـكان ، حيث يأملون أن يلقوا فيه ، عند وصولهم ، ذلك الذى كان موضع حبهم أثناء الحياة ، وهى الفـكرة التى كانوا لها يعيشون وأيضا يأملون أن يتخلصوا من صحبة ما كانوا منه ينفرون ؟ ماذا ! أن موضوع محبة الانسان من مثل الزوجات والصبيان وقد إستطاعوا ، وهم ميتون ، أن يوحوا إلى كثيرين ، أن يذهبوا مختارين إلى ديار هادس ليلحقوا بهم ، يحدوهم الأمل بأنهم سيجدون موضوع رغبتهم ويعيشون معه ! وعلى النقيض من ذلك ، الرجل الذى يكون قد هام بالفكر ، والذى يكون قد اعتنق بحرارة هذا الأمل نفسه بألا يلقاه لقاءً حقا إلا عند هادس ، هل هذا الرجل يهيج غضباً عند الموت ، وهلا يغتبط عند ذهابه إلى تلك الديار نفسها ، هذا ما يجب أن نفكر فيه إذا كان حقا هذا الرجل ياصاح فليسوفا حقا ، لأنه سيكون لديه اعتقاد قوى بأنه لن يلقى الفكر خالصا فى أى مكان إلا هناك . ولـكن إذا كان الأمر كذلك ، ألا يكون الفزع من الموت عند مثل هذا الرجل منتهى الغباوة ، كما قلت منذ لحظة ! فقال: منتهاها بكل تأكيد ، قسما بزيس !

الفضيلة الحقة :

وتابع سقراط قائلا : قل لى لا يكفيك الدليل الآتى ؟ أليس الرجل الذى تراه يغضب ساعة الموت هو ذلك الذى لا يحب الحـكمة ، ولـكنه يحب الجسد ؟ ولربما أحب هذا الرجل نفسه الثروة أيضا ، وربما أحب الجاه والألقاب علاوة على ذلك إما إحدى هذين الشيئين أو الآخر ، وإما الشيئين مجتمعين ـ فأجاب: إن الأمر

كما تقول بدون شك — وعلى ذلك ياسيمياس ألا ينطبق ماندعوه بالشجاعة فى أعلى درجاتها على أولئك الذين يكون استعدادهم على العكس مما كنت أقول ؟ ليس هناك أدنى شك ! — ألا يكون الأمر بالمثل فيما يختص بالاعتدال وكذلك بالمعنى العادى لكلمة الاعتدال ؟ ألا يكون كبح جماح الشهوات ، واتخاذ موقف الازدراء والحكمة نحوها ، خاصا بهؤلاء وحدهم الذين يحتقرون الجسد إلى ابعد حد ويعيشون فى أحضان الفلسفة ؟ — فقال : بالضرورة — وانظر فى الواقع وتأمل ببساطة شجاعة باقى الناس ، وتأمل كذلك إعتدالهم ، فستجد فيهما كل الغرابة — وكيف يكون ذلك ياسقراط ؟ فأجاب قائلا : انك لا تجهل أن الموت يعتبر عند بقية الناس فى عداد النوازل الكبرى — آه إنى أعتقد ذلك ! — ثم ألا يحفز الخوف من مصائب أكبر ، ذوى الشجاعة منهم إلى مواجهة الموت ، حين تقضى الحال مواجهته ؟ — إنه لكذلك ! — وهكذا بالخوف وبكونهم خائفين صار كل الناس شجعانا ما عدا الفلاسفة . ومع ذلك فليس من المعقول أن يستطيع الخوف والجبن أن يولد الشجاعة ! — إن ذلك ثابت بالتأكيد ! — ولننتقل إلى أصحاب الحكمة منهم ، ألا يحدث لهم بالمثل أن يكون نوع من فساد السيرة هو مبدأ عفتهم ؟ ومهما نقل باستحالة ذلك إلا أن الواقع مع ذلك إنهم فى مثل هذه الحالة ذوو عفة بلهاء ! ذلك لأنهم يخشون أن يحرموا من لذات أخرى يشتهونها ، واذا ما امتنعوا عن بعض اللذات . فذلك لأن هناك لذات أخر تسيطر عليهم . ومهما سمينا الخضوع للذات فسادا ، إلا أن هؤلاء الناس مع ذلك يخضعون لسلطان بعض اللذات ، وبهذا هم يسيطرون على لذات أخرى وهذا يشبه تماما ماقلناه منذ هنيهة ، من أن أصل عفتهم هو نوع من الفساد ! — هذا محتمل فى الحقيقة[1] .

---

(١) يقول ان خضوعى للذة هو السبب فى تسلطى على اذة وأرفض الآن لذة ما . لأنى أمل أن أنال لذة أكبر . فخضوعى لهذه اللذة هو أصل تسلطى على اللذة الحاضرة . لأن خضوعى للذة أكبر هو فساد . وكذلك للذة أكبر يجعلنى أتسلط على لذة أصغر . ولكن ليست هذه عفة .

أليس الواقع ، أى سيمياس العظيم ، أن الفضيلة طريق صحيح للمبادلة .
بأن نبادل ملذات بملذات ، وآلاما بآلام ، وخوفا بخوف ، والخوف الاكبر بالخوف الاصغر ، تماما كما يحدث عند المبادلة بالنقد . وعلى العكس ربما لا يكون هناك إلا نقد واحد ذو قيمة يجب أن يستبدل به كل ذلك ، وهو الفكر ! نعم قد يكون هو الثمن الذى تستحقه والذى به تشترى وتباع حقا كل هذه الاشياء من الشجاعة والحكمة والعدل . وبالجملة فالفضيلة الحقة هى التى تكون مصحوبة بالفكر سواء كانت متصلة أو غير متصلة بالملذات أو بالمخاوف وما شابه ذلك .
ومن جهة أخرى سواء كان كل ذلك منفصلا عن الفكر أو موضوعا لمبادلته ، فلربما كانت مثل هذه الفضيلة خداعا للبصر : إنها فضيلة ذليلة حقا تعوزها السلامة وينقصها التأييد . وبالأحرى قد تكون الحقيقة الواضحة أن التطهير من كل هذه الشهوات يكوّن العفة والعدل والشجاعة . وقد يكون الفكر نفسه وسيلة التطهير [1]
وأضيف إلى ذلك انه ربما أن أولئك الذين ندين لهم فى إنشاء التعاليم الدينية ، لا يخلون من فضل . ولكن هذه هى الحقيقة التى ظلت زمنا طويلا مستورة وراء هذه الأقوال الغامضة . فكل من يصل عند هادس ، وهو مدنس ، لم يتلق التعاليم الدينية كان مقره فى الحمأة : بينما ذلك الذى تطهر وتعلم يعيش فى صحبة الآلهة عند ما يصل إلى هناك . وكما ترى انه طبقا لعبارة أولئك الذين يشتغلون بالتعليم الدينى « كثيرين هم حاملو العصى ونادرون هم كهنة الإله باكوس » وهؤلاء الأخيرون فى رأيى ، لا يعدون أولئك الذين كانت الفلسفة بمعناها الحقيقى شغلهم الشاغل . ولأجل أن أكون واحداً منهم ، فانى من جهتى وبقدر استطاعتى لم أهمل شيئا ، أثناء حياتى ، بل على العكس بذلت بدون تحفظ فى ذلك كل نشاطى . ومن جهة أخرى إذا كانت حماستى مشروعة ، هل انتهت إلى شىء من النجاح ؟ هذا ما سنتأكد منه ان شاء الله ، وعندما نصل إلى هناك بعد حين . وهذا هو رأيى الخاص .

---

(١) هذه فكرة فيثاغورية تقول ان العلم وسيلة لتطهير النفس .

- وقال هذا هو دفاعي ، ياسيمياس وياوسيبس ، وهذه هي الأسباب التي أترككم بسببها أنتم وسادتي هنا ، دون أن أشعر بألم أو بغضب، لأني سألقى هناك - بكل تأكيد - سادة خيرين ، كما سألقى رفاقا صالحين. حقا إن العامة قليلو الإيمان فى هذا الموضوع . فإذا كنت إذن فى دفاعي أكثر اقناعا لكم مني لدى قضاة أثينا ، فان ذلك حسن .

الجزء الثاني

مسألة خـــلود النفس.

وقد أدى حديث سقراط الى هذا الجواب السريع من سيبس : كل هذا ، فى رأيي الشخصي ، كلام طيب جدا ، ياسقراط ، واستثني منه مايتعلق بالنفس ، والذى هو منبع غزير للشك عند الناس . فإنهم يقولون لأنفسهم ، من الممكن جدا أن النفس عند مفارقتها الجسد ، لا يبقى لها أثر فى أى مكان . وبالأحرى يمكن أن تفسد وتفنى فى نفس اليوم الذى يموت فيه الانسان . وحالما تنفصل عن الجسد ، من الممـكن أن تخرج منه لتتبدد كنفخة ريح أو دخان وتذهب هكذا وتطير ، فلا يبقى لها أثر فى أى مكان . ومع ذلك اذا كان حقا انها تجتمع فى ذاتها وبذاتها فى مكان ما ، بعد أن تكون قد تخلصت من الشرور التى كنت تستعرضها منذ هنيهة ، فاى أمل عظيم وجميل ، ياسقراط ، ينشأ من حقيقة كلامك وأنه مع ذلك ، فى حاجة بدون شك إلى برهان . وهو ليس أمرا بسيطا فيما يرجع لاقناع الناس ، أنه بعد موت الانسان تعيش النفس بنشاطها الحقيقى وفكرها . - فقال سقراط : هـذا حق ياسيبس . حسنا وماذا علينا أن نفعل إذاً ؟ أليست رغبتك أن نتحدث عن هذا الموضوع نفسه إذا كان هو هو للحقيقـة أم ليس كذلك ؟ - فأجاب : سيبس نعم ولعمرى إنه ليسرنى أن استمع لآرائك فى هذا

الموضوع . فقال سقراط : إنى أعتقد على الأقل أنه لا يوجد أحد يتكلم ولو كان شاعرا هزليا ، يدعى إذا يستمع إلى الآن ، أننى ثرثار يتكلم عن أشياء لا تعنيه وعلى ذلك إذا كان هذا هو رأيك ،فيجب أن نبحث المسألة بحثا شاملا .

حجة الأضداد :

«لنبحث المسألة على هذه الصورة تقريبا : هل أرواح الموتى مقرها عند هادس بالاجمال أم ليست هنا لك ؟ الواقع أنه طبقا للسنة القديمة التى ذكرناها آنفا ، توجد النفوس التى رحلت من هنا ، وإنى أصر على أن النفوس تعود الى هنا من جديد وتولد مرة أخرى من أولئك الذين قدماتوا هناك واذا كان الأمر كذلك ، واذا كان الأحياء يخرجون من الموتى ، فماذا يمكن أن نقبل إلا أنه يجب أن توجد نفوسنا هناك ؟ لأنه لا يمكن بدون شك أن يتحقق ميلاد جديد لنفوس لم تكن موجودة وهذا يكفى لاثبات هذا الوجود ، ولا يضاح أن ميلاد الأحياء ليس له على الاطلاق أصل غير الموتى . وعلى العكس اذا لم يكن الأمر كذلك ، فمن الضرورى أن نبحث عن حجة أخرى . فقال سيبس هذا مؤكد .

واستأنف الحديث قائلا ، احذر من أن تنظر إلى الأمر من ناحية الناس فقط ، ولكن اذ أردت أن يكون الأمر أسهل فهما ، فلتنظر اليه من ناحية كل ما هو حيوان ونبات . وبالاختصار عندما نستوعب كل ما يولد ، لننظر إذا كان كل مولود يولد هكذا فى كل حالة ، وبعبارة أخرى إن الأضداد لا تولد من شىء غير إضدادها ، وحيثما وجدت مثل هذه العلاقة : فمثلا بين الحسن والقبح الذى هو ضده كما أعتقد وبين العدل والظلم . وهذا ما يحدث طبعا فى آلاف الحالات الأخرى . ذلك إذن ما يجب أن نفحصه :هل من الضرورى فى كل حالة يوجد فيها الضد ألا يولد هذا الضد من شىء أخر على الاطلاق إلا ما هو

ضده ؟ فمثلا أليس من الضرورى ، عندما يصير شيء ما كبيرا ، أن يكون صغيرا من قبل ، حتى يصير بعد ذلك كبيرا ؛ ـ نعم ـ أليس حقا أنه عندما يصير الشيء أصغر ، أن تكون هناك حالة سابقة كان فيها أكبر ، لتولد فيما بعد حالة يكون فيها أصغر ؟ ـ هذا حسن ـ وبالتأكيد إن ما هو أضعف يولد مما هو أقوى ، وإن ما هو أسرع يولد مما هو أبطأ ـ هذا مؤكد . وماذا أيضا ؟ وعندما يصير شيء أردأ ، أليس يكون قد جاء عن شيء أحسن ؟ وشيء أكثر عدلا عن شيء أكثر ظلما ؟ فى الواقع كيف لا يحدث هذا ؟ فقال يكفى إذن . فقد حصلنا على المبدأ الكلى لكل كون : وهو أن من الاضداد تتولد ماهى إضداد لها ـ بكل تأكيد .

ـ والآن قل لى اليس فى هذه الأشياء علاوة على ذلك شيء كالآتى : ألا يوجد بين الضد والضد الآخر في كل الحالات ، من حيث أنهما إثنان ، كون مزدوج : أحدهما يذهب من احد الضدين الى ضده ، بينما الآخر على العكس يذهب من الثانى إلى الأول . وهاك فى الواقع شيء أكبر وشيء أصغر : ألا يوجد بينهما زيادة ونقصان ، فيقال عن أحدهما أنه ينمو وعن الآخر أنه ينقص ، ـ فقال نعم ـ والتحليل والتركيب والتبريد والتسخين وكل تضاد من هذا القبيل ، ولو لم يكن له دائما مسمى فى لغتنا ، إلا ويحتمل فى الواقع وفى كل الحـــالات هذه الضرورة نفسها بأن يتوالدا بالتبادل · وإن كل طرف يقبل كونا موجها ضد الآخر ! فقال نعم، بكل تأكيد ـ فاستأنف سقراط : ما المراد إذن ؟ أليس « للحياة » ضد كما أن « لليقظة » ضدا هو النوم » ؛ ـ إن هذا ثابت بالتأكيد ! وما هو هذا الضد فقال هو الموت ـ اليس حقا إن هذه الحالات تتوالد من حيث أنها اضداد ، وإن الكون بين أحدها والأخر مزدوج حيث أنهما اثنان ؟ وكيف لا فى الواقع ؟ فقال سقراط : إذن سأوضح لك أزواج الأضداد التى حدثتك عنها الآن ، هى وكونها المزدوج ، وأنت الذى ستشرح الآخر ، فأقول : من

ناحية « النوم » ومن ناحية أخرى « اليقظة » وبعد ذلك تجىء « اليقظة » من « النوم » ثم « النوم » من « اليقظة » . وأخير يكون طرفا الـكون أحدهما « النعاس » والآخر « اليقظة » هل يكفيك هذا أم لا ؟ - بكل تأكيد يكفى واستأنف حديثه قائلا : والآن دورك لتقول لى نفس القول عن الحياة والموت . فأولا ألست تقول إن « الحياة » ضدها « الموت » ؟ هذا ما أقوله - ثم ألا يتوالدان الواحد من الآخر ؟ - نعم - والذى ينشأ عن الحى ما هو ؟ فقال إنه الميت - ثم والآن ما الذى ينشأ عن الميت ؟ فأجاب سيبس : لا يمكننى إلا أن أقرر أنه هو هو الحى - وعلى ذلك ألا ينشأ عن الأشياء الميتة تلك الأشياء الحاصلة على الحياة والـكائنات الحية ؟ هذا واضح جدا - فقال أليست نفوسنا إذن موجودة عند هادس ؟ - من المرجح ذلك - وأخير ألا يوجد من هذين الـكونين هنا ، واحد على الأقل لا شك فيه ؟ لأن لفظ « الموت » بعيد عن الشك فيما أظن ، أليس كذلك ؟ - فقال : بالتأكيد ، إنه كذلك . هذا ثابت - فاستأنف سقراط وإذن كيف العمل ؟ فإذا لم نعوضه بالـكون المضاد ؟ حينئذ تكون الطبيعة عرجاء وأليس من الضرورى أن نرد « للموت » كونا يكون مقابلا له ؟ فقال : هذا ، فيما إعتقد ، ضرورى جدا : - وما هذا الـكون ؟ - هو « عودة الحياة » . واستأنف سقراط قائلا : وحيث إن هناك « عودة الحياة » التى تكون كونا يذهب من الموتى إلى الأحياء ، أليس ذلك هو « عودة الحياة » ؟ - نعم بكل تأكيد - إذن قد اتفقنا على هذه النقطة : إن الاحياء ينشأون عن الموتى ، كما ينشأ الموتى عن الاحياء . وإذا كان الأمر كذلك ، فيوجد هنا ، كما يبدو ، دليل كاف على ضرورة التسليم بأن نفوس الموتى موجودة فى مكان ما ، وأنها تولد ثانية من هذا المـكان . - فقال : إنى ياسقراط أرى تبعا لما سلمنا به ، أنه بالضرورة كذلك .

فقال : أنظر إذن ياسيبس ، هاك السبب الذي لأجله لم نـكن مخطئين ، كما

يبدولى ، فيا سلمنا به ، فلنفترض أنه لا يوجد فى الحقيقة تعويض ابدى متبادل الاكوان ، وأن هناك شيئا يشبه الدائرة لدورانها ، ولكن الكون يسير فى خط مستقيم من أحد الأمتداد نحو ذلك الذى يواجهه فقط ، وبدون أن يعود إلى الجهة المضادة نحو الضد الآخر ، أو يتم الدورة ، حينئذ نعلم أن جميع الأشياء تجمد فى النهاية فى نفس الصورة ، وأن نفس الحالة تستقر فى جميع الأشياء ويتقف كونها - وكيف يكون ذلك - فأجاب سقراط ليس هناك أدنى صعوبة فى فهم ما أقول . وبدلا من ذلك فلنفترض مثلاأن «النعاس» موجود ، ولكن «اليقظة» لم تتولد من النوم ، لكى توازنه وتعادله ، حينئذ نعلم أن الحالة النهائية لكل الأشياء تجعل من قصة أنديميون[1] عملا صبيانيا واضحا لا ينطبق فى أى مكان ، حيث أن سائر الاشياء تكون فى نفس الحال وتنام مثله . ولنفترض أيضا أن كل الأشياء تتحد ولا تنفصل أبدا فلا تلبث أن تحقق كلمة « أنكساغوراس » : « كل الأشياء مختلطة » كذلك لنفترض أخيرا ياعزيزى سيبس ، أن كل ماهو مشارك فى الحياة يموت ، وأن الذى يموت يحتفظ بهذه الصورة نفسها ولا يعود للحياة أبداً ، ألا توجد حينئذ ضرورة قاهرة بأن كل شىء فى النهاية يموت ولا يحيا شىء ؟ ولنسلم فى الواقع بأن هذا الذى يحيا ، ينشأ من شىء غير الموت وأن الذى يحيا يموت ، فبأى وسيلة نتجنب أن كل شىء يتلاشى فى الموت ؟ - فقال سيبس : لاوسيلة على الأطلاق فى رأيى . ولكن على العكس إن هذا الذى تقول هو عين الحقيقة فى رأيى . - فاستأنف سقراط قائلا : ألا يوجد شىء فى الحقيقة ياسيبس ، طبقا لرأيى الشخصى ، أحق من هذا ، ونحن لم نخدع فيا سلمنا به

---

(١) أسطورة الراعى أند يميون انه سمح له بدخول الاولمب - وأراد أن يجعل هيرا (إحدى الألهة) تحبه ، فطرد من الأولمب - وحكم عليه أن ينام نوما أبديا .

بهذا الصدد . كلا إن هذه لأمور حقه : البعث - أى من الموتى - ينشأ الأحياء وأن لنفوس الموتى وجودا . وأنى أصر على القول بأن مصير النفوس الخيرة أحسن . وأن الشريرة لها أسوأ مصير .

حجة التذكر

حينئذ استأنف سيبس الحديث قائلا : فى الحقيقة أن ذلك أيضا هو معنى الحجة المشهورة - (على فرض أنها صادقة !) - والتى تعودت أن تتحدث عنها كثيرا . فقال : إن تعلمنا ليس فى الحقيقة إلا تذكراً ، وطبقا لهذه الحجة إنه لضرورة من غير شك أن نتعلم فى زمن سابق ما نتذكره فى الوقت الحاضر . وهذا لا يكون ممكنا ، لو لم تسكن نفسنا فى مكان ما قبل أن تأخذ بالسكون هذه الصورة الإنسانية . وعلى هذا النحو إذن من المرجح أن النفس شىء خالد وتكلم سيمياس بدوره قائلا : ولكن ياسيبس ، كيف تثبت هذا ؟ ذكرنى بهذا فإنى لا أتذكره جيدا الآن . - فقال سيبس : إنه يوجد حقا دليل عظيم يثبت هذه الحجة : ذلك بأن نسأل رجلا ، فإذا كان السؤال مرتبا ترتيبا منطقيا ، فإنه يذكر من تلقاء نفسه ، كل شىء ، كما هو فى الحقيقة . ومع ذلك إذا لم يكن عنده معرفة أو حكم صائب ، فإنه يكون عاجزا عن فعله . وانتقل بعد ذلك إلى الأشكال وطرق أخرى من هذا النوع ، وحينئذ يكون لك الحق فى أن تعلن بكل تاكيد ممكن ، أن الأمر كذلك .

- قال سقراط : من الممكن مع ذلك ياسيمياس أنه لا يمكن اقناعك على هذا النحو على الأقل . انظر اذن . إذا تأملت المسألة على هذا النحو تقريبا ، فانك تشاركنى رأيى ، لأن كل ماتجده غير قابل للتصديق هو بكل تأكيد كالآتى : كيف أن

ماتسميه تعلما هو تذكر ؟ — فأجاب سيمياس ليس لدى أنكار لهذا الموضوع . لـكنى احتاج فقط أن اكون فى الحالة نفسها التى تتحدث عنها الحجة وأن ادفع إلى التذكر . وفى الحقيقة أن سيبس قد عاون قليلا بالعرض الذى قام به فى تذكيرى واقناعى . ومع ذلك لن أكون أقل ارتياحا لسماعى الأن باى طريقة عرضتها أنت — فقال أنا ؟ إنى عرضت المسألة كما يلى : ألسنا متفقين بدون شك على إنه لـكى نتذكر شيئا ، يجب أن نكون قد علمنا به فى وقت ما من قبل ؟ — نعم بكل تأكيد . — وإذن هل نحن متفقون على هذه النقطة الآتية : وهى أن المعرفة إذا حدثت فى ظروف معينة ، إن هى إلا تذكر ؟ وهذه الظروف التى أعينها سأقولها لك . إذا رأينا أو سمعنا أى شىء وإذا حدث لنا أى احساس آخر ، فإن المعرفة لا تتناول الشىء وحده ، ولـكن تتناول فكرة شىء آخر كذلك ليس موضوعا للمعرفة نفسها ، ولـكنه موضوع معرفة أخرى . حينئذ قل ألسنا محقين فى أدعائنا أن هناك تذكراً ، وأن التذكر هو الشىء نفسه الذى جاءت فكرته ؟ — وكيف ذلك ؟ — لنضرب أمثلة : إن معرفة إنسان شىء ومعرفة قيثارة شىء آخر فيما أعتقد ، — وفى الواقع كيف لا ؟ — أتجهل أن المحبين ، عند رؤيتهم قيثارة أو ثوب أو أى شىء آخر يستعمله أحباؤهم عادة ، يكونون تماما فى حالة من يفكر عند معرفة القيثارة فى صورة الحبيب صاحب القيثارة ؟ — وهذا هو التذكر . وبالمثل عندما نرى سيمياس ، فان ذلك يذكر بسيبس . ويمكن أن نجد ألافا من الأمثلة المشابهة من غير شك — فقال سيمياس : ألاف الأمثلة بـكل تأكيد قسما بزيس وقال : وهكذا ألا تكون كل حالة من هذا النوع تذكراً ؟ وبخاصة عندما يتعلق الأمر بهذه الأشياء التى يجرى عليها الزمن أو السهو ذيل النسيان ؟ فقال إن هذا ثابت بالتأكيد . — فاستأنف سقراط : ولـكن قل لى عند رؤية رسم حصان وقيثارة ، هل يمكن أن نتذكر إنسانا ؟ وعند رؤية صورة سيمياس ، هل نتذكر

سيبس ؟ - نعم بالتأكيد - وكذلك ألا تتذكر سيمياس نفسه حين رؤية صورته؟ فقال : بكل تأكيد يمكن ذلك ! أليس حقا اذن أنه من الواقع أن بداية التذكر في كل هذه الحالات يكون تارة شبيها وتارة أخرى مباينا ؟ - هذه هي الحقيقة .

ولكن عند تناول الحالة التي يكون فيها الشبيه الذي اتخذناه مبدأ لتذكر ما ، أليس من الضروري أن نكون من ناحية أخرى مستعدين للتفكير الآتي : هل الشيء الذي نعتبره ناقصا - هل ينقصه شيء أولا ينقصه في مشابهته لذلك الشيء الذي تذكرناه[1] ؟ فقال من الضروري : أن نفكر في هذا - فاستأنف سقراط حديثه قائلا : لنبحث الآن إذا لم يكن الأمر كذلك ، فنحن نؤكد بدون شك أنه يوجد شيء مشابه ، ولا أريد أن أتكلم عن قطعة من خشب وقطعة أخرى ، ولا عن حجر وحجر آخر ، ولا عن شيء من هذا النوع ، ولكن عن شيء إذا قورن بما تقدم يتميز عنه : أي المساواة بالذات . وهل يجب علينا أن نثبت أنها شيء ما أو ننكر وجودها ؟ فقال سيبس : يجب أن نثبتها بالتأكيد وحق الإله زيس ! ان هذا حسن جدا ! وهل نعرف أيضا ما هي في ذاتها ؟ - فقال نعم بكل تأكيد - ومن أين أتينا بهذه المعرفة التي لدينا ؟ أليس من هذه الأشياء التي كنا نتكلم عنها منذ لحظة ؟ أليست هي هذه القطع من الخشب وهذه الحجارة والأشياء الأخرى المماثلة ، والتي بدت لنا مساواتها ، فجعلتنا نفكر في هذا المساوي الذي يتميز عنها ! هل تقول إنها لا تتميز في نظرك ؟ - حسنا فلنبحث المسألة مرة أخرى من الوجهة الآتية : ألا يحدث أن تبدو لنا بعض الأحجار

---

(١) لو وضع شيئان أمام الذاكرة - واحد ذكرنا بالثاني - فنسأل أنفسنا : هل الشيء الثاني ينقص عن شبيهه أم لا ينقصه في الشيء الذي ذكرناه - هل اذا رأيت صورة سيمياس - وأذكر سيمياس - هل الثانية مطابقة للصورة التي رأيتها بيني أم ينقصها شيء من المطابقة .

أو قطع الخشب بدون أن تتغير ، تارة متساوية وتارة أخرى غير متساوية ؟ — هذا ثابت بكل تأكيد . ولكن ماذا ! هل بدت لك المساواة بالذات فى بعض الحالات عدم مساواة ؟ — لم يحدث ذلك قط ياسقراط ! وقال : بالتالى ليس هناك تماثل بين مساواة هذه الأشياء وبين المساواة فى ذاتها — على أى الحالات ياسقراط هذا واضح لدى . وقال : وليس أقل تأكيدا أنها هى هذه الأشياء المتساوية نفسها التى ، مع تميزها عن المساوى المذكور ، قادتك مع ذلك إلى إدراك وتحصيل معرفة هذا المساوى ؟ فقال : ليس هناك شىء أوضح من ذلك — وذلك سواء كانت المساواة تشبهها أو لم تكن تشبهها أليس كذلك ؟ — نعم بكل تأكيد — فقال سقراط : بكل تأكيد ان هذا لا دخل له فى الموضوع ومن حيث إنه إذا رأيت شيئا ما ، فإن رؤيتك لهذا الشىء تجعلك تفكر فى شىء آخر ، حينئذ سواء أكان شبه هناك أو مباينة ، فإن ما يحدث هو بالضرورة تذكر . — هذا ثابت إطلاقا .

فاستأنف سقراط كلامه قائلا : ولكن قل لى هل يسير الأمر على هذا النحو فى متساويات قطع الخشب ، وفى المتساويات التى كنا نتكلم عنها منذ هنيهة[1] ! وهل تبدو لنا هذه المتساويات كما تبدو لنا حقيقة المتساويات بالذات ؟ وهل ينقصها شىء أم لا من هذه الحقيقة لكى تلائم ماهية المتساوى ؟ فقال هيه ! إنه ينقصها الكثير ! ألسنا متفقين على هذا ؟ عندما نرى شيئا ما نقول لأنفسنا : « هذا الشىء الذى أراه الآن يميل إلى أن يتفق مع حقيقة أخرى ، ولكن لنقصه لم ينجح فى أن يكون مثل الحقيقة التى نحن بصددها ، وبالعكس يكون أدنى منها » . وبدون شك لأجل أن نفكر هذا التفكير ألم يكن من الضرورى أن تسنح لنا فرصة من قبل لمعرفة الحقيقة التى — تقرب من الشىء مع

---

(١) نقول للشىء — هذا حجر متساوى وهذه شجرة متساوية . . . الخ . فالمساواة متحققة فيهم جميعا . فهل هناك مساواة بذاتها أم لا . نعم هناك . وهذه المساواة احدى المثل

أنه ينقص عنها ! ـ هذا ضروري ـ وماذا نستخلص من ذلك ؟ هل وجدنا أنفسنا أم لا في الحالة نفسها بالنسبة للمتساويات والمتساوي في ذاته ؟ ـ تماما ـ ومن الضروري إذن أن نكون قد عرفنا من قبل المتساوي ، قبل الوقت الذي أعطتنا فيه للمرة الأولى رؤية المتساويات الفكرة بأن جميع المتساويات تتوق إلى أن تكون مثل المتساوي ولو أنها مع ذلك تنقص عنه . ـ إن ذلك هو نفسه ـ وهاك علاوة على ذلك ما نحن متفقون عليه أيضا : إن أصل هذا التفكير بل امكان حدوثه لا يأتيان إلا من عمل البصر أو اللمس أو أي إحساس آخر ، وهذا ما يقال كذلك بالنسبة لبقية الحواس . ـ هذا في الواقع يا سقراط متشابه جدا على الأقل بالنسبة للغاية من هذه الحجة . ومهما يكن من أمر فمن المؤكد أن إحساساتنا هي التي يجب أن تعطينا فكرة أن المتساويات المحسوسة تتوق إلى حقيقة المتساوي نفسها ، وأنها تكون ناقصة بالنسبة لها . وإذا كان الأمر بخلاف ذلك ، فماذا تقول ؟ ـ نفس القول ! وهكذا قبل أن نبدأ في أن نرى ونسمع ونحس بأي طريقة أخرى ، وجب علينا في الواقع أن نحصل على معرفة التساوي في ذاته وفي حقيقته ؛ أي نعم لكي يجوز لنا أن نربط إلى تلك الحقيقة المتساويات الناشئة عن الاحساس بان نقول لأنفسنا ، انها كلها ترغب أن تكون شبيهة بتلك الحقيقة وانها مع ذلك أقل منها ! ـ هذه نتيجة لازمة لما سبق أن قلناه من قبل يا سقراط ، ثم أليس حقا أننا حالما نولد نشرع في أن نرى ونسمع ونستخدم حواسنا الأخرى ؟ ـ بكل تأكيد ، نعم ، ولكن هل قلنا إنه كان يجب أن نكون قد حصلنا من قبل

---

(١) تحقق التساوي إذن في أشياء متساوية . ولكن كيف عرف أنها متساوية . كانت هناك فكرة عندنا مثلا ـ وهي فكرة التساوي في ذاته ـ هي فكرة التساوي المطلق . ولكن كيف علمت بها ـ في عالم آخر ـ حيث كانت أنفسنا أولا ـ هو عالم المثل .

غير أن أرسطو ما اعتقد ولا آمن بهذا انه يبدأ العلم بالقياس . فالنفس . فلنفس شيئا بشيء ـ فنعرف حقيقة المتساويات .

على معرفة المتساوى ؟ ـ وإذن هل من الضرورى ، كما يبدو ، أن نكون قد حصلنا عليها قبل أن نولد ـ هذا ما يبدو لى . .

وهكذا من حيث أننا قد حصلنا عليها قبل الولادة، وحيث أننا نستخدمها عند الولادة ، فعلى ذلك كنا نعرف قبل أن نولد ، وحين الولادة ، ليس فقط المتساوى مع الكبير والصغير ، ولكن أيضا كل ماهو من هذا القبيل ، أليس كذلك ؟ لأن كل ما تعنيه حجتنا الآن ليس هو أن المتساوى أكثر من الجميل فى ذاته والخير بذاته والعادل والقديس[١] ، وعلى العموم طبقا لتعبيرى ، كل ما هو عليه طابع « الوجود بالذات » سواء فى الأسئلة التى توضع أو الأجوبة التى تلقى ، [٢] بحيث أنه من الضرورى لنا أن نكون قد حصلنا على معرفة كل هذه الأشياء قبل الولادة ـ إنه لكذلك ـ وأيضا على فرض أنه بعد أن نكون قد حصلنا عليها لاننساها أبدا ، [٣] وعلى فرض أن نولد دائما ومعناهذهالمعرفة . وأن نحفظها دائما مدى الحياة . والمعرفة فى الواقع تتألف مما يلى : أنه بعد معرفة أى شىء نستخدمها ولا ننساها أبداً . ولذا أن مانسميه « النسيان » أليس هوترك معرفةما ؟ فقال : هذا بدون أدنىشك ياسقراطـ وفيمقابلذلك يمكنأن نفرض فيما اعتقد ، أن هذا الاكتساب السابق لولادتنا قد فقدناه عند الولادة ، ولكن عند استعمال حواسنا فيما بعد تجاه هذه الاشياء التى نحن بصددها ، فاننا ندرك ثانية ، المعرفة التىحصلنا عليها فىزمن ماض . وحينئذ إن مانسميه « تعلما» أليس هو ادراك معرفة هى ملكنا ؟ وبدون شك اذا ما سمينا ذلك « تذكرا » ألسنا نستخدم الطريقة الصحيحة ؟ ـ بكل تأكيد ـ ومن الممكن فىالواقع ، وهذا على

---

(١) لن الحكم بشأن شيئا تختلف عن الآخر وأنه أدنى منه لا يهم . لن التذكرة فى الواقع من الشبيه إلى الشبيه .

(٢) إن معرفة السؤال والجواب عنده هىحدالجدلوالجدلهو كذلك الآلة الضرورية للتذكر

(٣) تحدث فى أثناء الولادات المتعاقبة .

الأقل ما ظهر لنا ، اننا إذ ندرك شيئا ما بالبصر أو بالسمع أو باى حاسة أخرى فإن هذا الشيء يهيء لنا فرصة لنفكر فى شيء آخر نكون قد نسيناه ويقترب من الأول بدون أن يشابهه . وعلى ذلك اكرر أن الأمر لا يخرج عن شيئين : إما أن نولد ومعنا معرفة الموجودات بالذات ، وهذه المعرفة تكون لنا جميعا مدى الحياة ، وإما بعد الولادة . فالذين نقول عنهم إنهم يتعلمون، لا يفعلون شيئا سوى ان يتذكروا ، وفى هذه الحالة يكون التعلم تذكرا . ـ وهكذا إن المسألة ياسقراط قدعرضت حقا عرضا حسنا ! ـ فماذا تختار اذن ياسيمياس ؟ المعرفةعند الولادة ؟ أم تذكرا لاحقا لماسبق ان حصلناه من معرفة؟ـ انى لا أستطيع ياسقراط ان اختار الآن ! ـ ولكن قل لى هذا اختيار تستطيع أن تفعله بان تقول لى رأيك فى موضوعه : هل يستطيع الرجل الذى يعرف أولا أن يبرهن على ما يعرف ؟ ـ بالضرورة القاهرة ياسقراط ! وهل تعتقد علاوة على ذلك أن كل الناس تستطيع أن تبرهن على هذه الحقائق التى كنا بصددها منذ هنيهة . فاجاب سيمياس : انى أود ذلك جدا ، ولكن ما احرانى ان اخشى ألا يوجد غدا وفى مثل هذه الساعة ، انسان على ظهر الأرض يستطيع أن يقوم بذلك خير قيام ! هل ينتج من ذلك على الأقل ياسيمياس ، ان معرفة هذهالحقائق، بحسب رأيك ليست ملكا لكل الناس ؟ ـ كلا اطلاقا ! ـ فالناس إذن يتذكرون ماعرفوه فى زمن مضى . ـ هذا بالضرورة . ـ وما هو هذا الوقت الذى حصلت فيه نفوسنا على معرفة هذه الحقائق ـ من المؤكد أنه لم يكن هناك وقت يؤرخ ميلادنا الإنسانى ـ كلا بالتأكيد ! إذن هل يكون ذلك قد حصل من قبل ـ نعم ـ ومن ثم فالنفوس ـ ياسيمياس ـ كانت موجودة قبل وجودها فى الصورة الانسانية منفصلة عن الجسد ومالكة للفكر ـ ألا تكون ، ياسقراط ، لحظة ميلادنا هى

اللحظة نفسها التى نحصل فيها على هذه المعارف ، لأن ذلك أيضا وقت يبقى لنا[1] أحقا ياصاح ؟ ولـكن حينئذ فى أي وقت نفقدها ؟ لأنه من المؤكد أننا لم نكن نستخدمها عندما ولدنا ، وقد اتفقنا على ذلك منذ لحظة . وعلى ذلك إما أننـا نفقدها فى نفس اللحظة التى فيها نحصل عليها ، وإما أن يكون لديك لحظة أخرى تستطيع أن تذكرها ؟ محال ياسقراط ! والحقيقة هى أنى دون أن أدرك ، تـكلمت عن لا شىء .

ـ حينئذ أليس موقفنا ياسيمياس كالآتى : إذا كان هناك ، كما نردد ذلك بدون انقطاع ، جميل وخير وكل ماله مثل هذه الحقيقة ، وإذا كنا نرد لها كل ما يأتى من الحواس ، لأننا نكتشف أنها كانت موجودة من قبل ، وأنها كانت لنا ، وأخيرا إذا قارنا هذه المشاهدات بالحقيقة التى كنا بصددها ، فبناء على نفس الضرورة التى تدل على وجود كل هذا ، فإن نفسنا موجودة ووجودها سابق لولادتنا . ولنفترض على العكس إن كل هذا لا وجود له ، ألا يكون عرضنا لهذه الحجة عبثا . أى نعم . وهل يبدو الموقف كذلك ، ألا يوجد لـكل هذا ولنفوسنا ضرورة وجود مماثلة من قبل أن نكون ولدنا ، ومن لا وجود الحد الأول إلى لا وجود لحد الآخر ، فقال سيمياس : يستحيل ياسقراط أن يشعر أحد أكثر منى بما فى هذه الضرورة من شبه ! ياله من تخلص جميل لهذه الحجة بهذه المشابهة بين وجود النفس قبل أن نولد وبين وجود هذه الحقيقة التى تتكلم

---

(١) السؤال الذى يترد: الان ـ سؤال سيمياس ـ وهو لم لا تكون تلك المثل ـ قد عرفت ساعة الميلاد لاقبل ذلك . فيدحض سقراط السؤال . لوكانت معرفة المثل ـ وقت ميلادنا ـ فلم نسيناها ـ ان عرفناها ساعة الميلاد ـ فانها تبقى دائما طوال الحياة . لا يذكرنا بها احساس كما يحدث فى الواقع ونفس الأمر لقد رد ديكارت على هذا فوضع نظرية أن النفس ليس لهـا علم سابق إلا ساعة الولادة ـ وهذا العلم هو كمون عن ظهور .

عنها ! وعندى أنه ليس هناك أوضح فى الواقع مما يلى : كل ما هو من هذا القبيل فهو حاصل على أكبر درجة من الوجود كالجمال والخير وكل ما كنت تتحدث عنه منذ هنيهة - وإنى من جهة قد إقتنعت بهذا الدليل [1] .

في أنه يجب الجمع بين الحجتين الأوليين :

- فقال سقراط . ولكن سيبس ؟ إنه يجب إقناع سيبس . - فأجاب سيمياس : إنه مقتنع بما قلت فيما أعتقد على الأقل ، ولو أنه لا يوجد شاك أكثر عنادا منه بالنسبة للحجج ، ومع ذلك فإن النقطة التى لايشوب إقتناعى بها نقص هى فيما أعتقد ، أنه قبل ميلادنا كانت نفوسنا موجوده . ولكن هل حقا إن نفوسنا يجب أن توجد كذلك بعد الموت . فقال سيمياس : هذا فى رأيى ما لم يقم عليه البرهان . وعلى العكس يبقى ماثلا أمامنا تلك الفكرة العامة التى ذكرها سيبس الساعة : من يدرى فى الواقع إذا كانت النفس فى اللحظة التى تموت فيها لاتتبدد ، وإذا لم يكن هذا بالنسبة لها هو نهاية وجودها . - إذاً ما المانع . - فقد يمكن أن تولد وإن تتكون من أصل أخر ، وإن توجد أخيرا قبل أن تحل فى جسد إنسانى ، ومن جهة أخرى ، عندما تحل فيه أو تنفصل عنه ، تجد فى هذه اللحظة هى أيضا ، نهايتها وفناءها . - فقال سيبس : هذا كلام طيب ياسيمياس ومن الواضح إننا فى الواقع نكون قد بلغنا ، إن صح القول ، إلى نصف ما يجب أن نبرهن عليه : أى أن نفسنا موجودة قبل ولادتنا ، فليكن ، ولكن يجب أن نبرهن علاوة على ذلك إنه حتى بعد موتنا ، فإن وجودها لا يكون أقل منه قبل ميلادنا . وبهذا الشرط سيصل البرهان إلى غايته .

---

(١) لا بد من وجود الروح قبل الميلاد . ولأن الجمال والخير وسائر المثل لها وجود غاية فى الحق والتجريد .

ـ قال سقراط : إن لديكما هذا الدليل ياسيمياس وأنت ياسيبس ، وهو لديكما حتى الآن ، بشرط أن تقبلا أن تربطا هـذه الحجة مع الحجة التى سبقتها والتى سلمنا بها ، لتكون منهما حجة واحدة . أى أن كل الذى يحيا يولد من الذى يموت . فهل تقبل فى الحقيقة وجودا سابقا للنفس . وبهذه الضرورة من جهة أخرى إن مجيئها إلى الحياة وميلادها لا يمكن أن يكون لها أصل آخر إلا الموت وحقيقته وأن هذا منشأها ؟ ومن هنا كيف لا يـكون وجودها ، حتى بعد الموت ، ضروريا حيث أنه يجب أن يكون لها كون جديد . وعلى كل حال يوجد هنا دليل ولنقل ذلك مرة أخرى منذ الآن . ومع ذلك فيبدو لى أنك ـ ياسيبس وأنت يا سيمياس ـ تحبان أن تعالجا الحجة بعمق أكثر لأن خوفا صبيانيـا يتملـكما بأن ريحا تهب حقا على النفس حين خروجها من الجسد ، فتشتتها وتبددها ، وبخاصة حين يتفق أنه بدلا من الجو الهادى تهب ريح عنيف ساعة الموت ! » فأخذ سيبس يضحك ويقول : « هل نحن جبناء ياسقراط ؟ فليكن ، حاول أن تثبتنا ! ولنقل بالأخرى أنه ليس نحن الجبناء ، ولـكن فيما بيننا لست أدرى بدون شك ، أى طفل تخيفه مثل هذه الأشياء . إذن إجتهد فى أن نجعل هذا الطفل يعدل عن عن خوفه فلا يستشعر نحو الموت نفس الخوف الذى يستشعره من الغول ! ـ

ـ فقال سقراط : ولـكن حينئذ إن ما يلزم له هو تعويذة كل يوم حتى يجىء الوقت الذى فيه تخاصه هذه التعويذة من خوفه ! ومن أين لنا إذن ، يا سقراط بساحر قدير لمقاومة مثل هذه المخاوف ، حيث أنك تتأهب لمغادرتنا ، فأجاب سقراط : أى سيبس إن بلاد اليونان واسعة ، ولا ينقصها بلا شك رجال كاملون. ومن جهة أخرى ما أكثر الأمم المتبربرة ؟ فاجعل موضوع بحثك كل هؤلاء الرجال وفى طلبك لمثل هذا الساحر لا تدخر مالا ولا نصبا ، وقل لنفسك : إنه ليس هناك شىء أخر نستطيع بحق أن تبذل فيه مالك ! ولـكن يجب أن تخضعوا

أنفسكم لبحث مشترك ، لأنه قد يتعذر عليكم أن تجدوا أناسا أقدر منكم على القيام بهذه المهمة ! فقال سيبس : حسنا ! لقد اتفقنا ، سنفعل ذلك ! ولكن فلنستأنف حديثنا من النقطة التي وقفنا عندها ، إلا إذا كان هذا لا يعجبك .

حجة جديدة

موضوعات الحواس والفكر :

ـ بل ، على العكس ، إن ذلك يسرني جدا ! ولماذا تعتقد أن الأمر يجب أن يكون بخلاف ذلك ؟ فصاح سيبس : ياله من كلام طيب ! ـ فقال سقراط : أليس من الواجب أن نسأل سؤالا كالآتي : أي نوع من الموجودات يمكن أن يوافق هذه الحالة التي تكوّن التبدد ؟ ولأي نوع من هذه الأشياء يتفق أن نخشى هذه الحالة ولأي نوع من الموجودات ؟ وبعد ذلك ألا يجب علينا أن نبحث إذا كانت هذه هي حالة النفس أم لا ، وأخيرا أن نشعر بالنسبة لأنفسنا تبعا للنتيجة إما بالثقة وإما بالخوف ؟ فقال : هذه هي الحقيقة ـ أليس من الملائم إذن أن ماركب وما هو مركب بطبيعته : يعرض له الانحلال الذي يقابل تركيبه حقا ؟ ولكن إذا حدث أنه وجد شيء ما غير مركب ، أليس من الملائم لهذا فقط أكثر من أي شيء آخر ، أن يتفادى هذه الحالة ؟ فقال سيبس : نعم هذا رأيي ، وانه لكذلك . ـ قل لي هذه الأشياء التي تكون دائما هي هي والتي توجد دائما بنفس الحالة ، أليس من براجح جدا أن هذه هي الأشياء غير المركبة؟ بينما الذي يتغير والذي تارة يسلك طريقا وتارة طريقا آخر ، هو الشيء المركب؟ إنه كذلك ، في رأيي على الأقل . فقال : والآن فلننهض نحو هذا نفسه حيث يقودنا الدليل السابق ، ذلك الوجود في ذاته الذي نفسر وجوده في أسئلتنا كما في أجوبتنا ، قل لي هل يبقى دائما هو هو ، أو تارة يكون كهذا وتارة أخرى

يكون كذلك ؟ فالمتساوى فى ذاته والجميل فى ذاته ، وحقيقة كل شىء بالذات ، هل يمكن أن يكون ذلك عرضة لتغير ما ؟ أو بالأحرى ألا يبقى كل واحد من هذه الموجودات ذات الصورة الواحدة فى ذاتها وبذاتها ، دائما هو هو فى ذاته دون أن يقبل أى تغير على الاطلاق لا فى مكان ولا فى زمان ولا فى شىء ؟ فقال سيبس : من الضرورى ياسقراط أن كلا منهما يحتفظ بذاتيته . ومن ناحية أخرى ماذا يحدث للأمثلة المتعددة للجمال ، وكذلك للرجال والخيول وللملابس ، أو لأى شىء من هذا القبيل ، والتى تكون إما متساوية وإما جميلة ، وبالاختصار كل ماتعينه بالاسم نفسه ، كل الحقائق التى نحن بصددها ؟ هل تحتفظ بذاتيتها ! وإما على عكس مايحدث للأولين ؟ ألست تنكر أنها تكون غير شبيهة بها ، ولا يكون لها لو تكلمنا بدقة ، ذاتية ـ فقال سيبس : وفى هذه الحالة إنها لا تبقى أبدا كما هى . ــ وعلى ذلك ألست تستطيع أن تلمس الأولى وأن تراها ، وتستطيع حواسك الأخرى أن تعطيك الاحساس بها ، بينما الأخرى التى تحتفظ بذاتيتها ، لا يمكنك مطلقا أن تدركها بوسيلة ما إلا إذا أدركها الفكر ، إذ أن مثل هذه الأشياء تكون بالأحرى غير مرئية ؛ ومخفية عن الرؤيا ؟ ـ فقال : لانستطيع أن نقول أصدق من هذا !

ـ هل تريد أن تسلم إذن بأنه يوجد نوعان من الحقائق : إحداهما منظورة والأخرى غير منظوره فقال : فلنسلم بذلك . ــ وعلاوة على ذلك فان تلك التى تكون غير منظورة تحتفظ دائما بذاتيتها ، بينما المنظورة لا تحتفظ بذاتيتها . فقال : فلنسلم بهذا أيضا . فقال سقراط : حسنا فلنواصل بحثنا ، أليس حقا أنه يوجد فينا شيئان : إحداهما الجسد والآخر النفس ؟ ــ فقال : لاشىء أصدق من هذا . ـ من هذين النوعين إذن ، ما الذى نستطيع أن نقول عنه إنه أكثر

شبها بالجسد وأقرب إليه فقال : إنه لواضح للجميع أن للجسد أكثر شبهاً بالنوع المنظور . ـ ومن جهة أخرى ما النفس وهل هى شىء منظور أم شىء غير منظور ـ فقال : شىء غير منظور للناس على الأقل ياسقراط ! ومع ذلك فعندما نتكلم عما هو منظور وعما هو غيرمنظور ، هل نتكلم عن هذا بالنسبة للطبيعة الانسانية ، أم هل تعتقد أن هذا بالنسبة لشىء آخر؟ هذا بالنسبة لطبيعة الانسان ـ وعلى هذا ماذا نقول عن النفس أهى شىء منظور أو شىء لا يرى ـ هى شىء لايرى ـ هل هى إذن شىء غير منظور ـ نعم ـ هل هناك إذن للنفس شبه بالنوع غير المنظور أكثر مما للجسد . ولكن للأخير شبه أكثر بالنوع المنظور هذا ضرورى تماما ياسقراط . ـ ألم نكن نقول ذلك منذ هنيهة ! بأن النفس تستخدم الجسم أحيانا لبحث مسألة ما بواسطة البصر أو السمع أو أية حاسة أخرى ، لأن الجسم هو الآلة ، حينما يكون البحث بواسطة حاسة من الحواس . حينئذ ليست النفس كما كنا نقول ، يجرها الجسد نحو مالايحتفظ بذاتيته أبداً ، فتكون هى نفسها هائمة ومضطربة ، وتدور بها الرأس كما لو كانت ثملة : وذلك لأنها تكون على اتصال بأشياء من هذا النوع . ـ نعم بالتأكيد . ـ واعلم على العكس أنها عندما تكون فى ذاتها وبذاتها فى هذا الامتحان ، فانها تتوجه إلى هناك نحو ماهو نقى وما هو خالد ومالايفنى وما يبقى هو هو دائما ؛ وبسبب صلتها به فإنها تأخذ مكانها الذى يبيحه لها دائما بالقرب منه ، محققة وجودها فى ذاتها وبذاتها . وعلى هذا فانها تقف عن هيامها ، وبالقرب من هذه الأشياء التى نحن بصددها ، فهى تحتفظ بذاتيتها وبكونها : ذلك أنها تكون متصلة بأشياء من هذا النوع [1] أو ليست حالة النفس هذه هى التى ندعوها الفكر ـ فقال : إن هذا ياسقراط قول حسن وصحيح تماما ! ـ ومرة أخرى أى الحالتين إذن فى نظرك ؛ طبقا لحججنا

السابقة ولحججنا هذه ، تكون النفس أكثر شبها بها وقرابة ، ـ فأجاب: أرى ياسقراط أنه لايوجد شخص لا يمكنه أن يسلم ، تبعالذلك ، ولو كان أغبي الناس بأن النفس تشبه من كل وجه ، ذلك الذى يبقى هو هو دائما ، أكثر من ذلك الذى لا يكون كذلك ـ والجسد من ناحيته يشبه النوع الثانى .

ـ هاك الآن وجهة نظر اخرى . حينما يجتمع النفس والجسد ، فإن الطبيعة تفرض على هذا الأخير العبودية والطاعة ، وعلى الاولى الأمر والسيادة . ومن هذه العلاقة الجديدة ، أىّ الاثنين ، فيما ترى ، يشبه ما هوالهى ، وايهما يشبه ما هو فان ؟ ولكن ألست ترى أن ما هو الهى يكون من طبيعته أنه قد خصص للامر والقيادة ، وبالعكس إن ماهو فان ، خصص للطاعة والعبودية ؟ ـ إن هذا هو رأيى . ـ أى الاثنين إذن تشبه النفس ؟ ـ ليس هناك أوضح من ذلك ياسقراط ! إن النفس تشبه ماهو الهى ، والجسد يشبه ماهو فان .

ـ قال : انظر ـ ياسيبس ، إذا كان كل ماقيل يؤدى إلى النتائج الآتية : أن ماهو الهى وخالد ومعقول ، وذو صورة واحدة ، وما هو غير قابل للانحلال هوهو دائما بذاته ، فهذا هو الذى تشبه النفس أكثر ما يمكن ، وبالعكس إن ما هو انسانى وفان وغير معقول وذو أشكال متعددة ، وماهو عرضة للانحلال وما لا يبقى هوهو ذاته ، هذا هو بالعكس مايشبه الجسدا كثر. وعلى هذا ياعزيزى سيبس ، هل نحن فى حالة تسمح بمعارضة ذلك . ونبرهن بذلك أن الأمر ليس كذلك ؟ لا يسعنا ذلك .

ـ ماذا ينتج من ذلك ؟ مادام الأمر كذلك ، أليس التحلل السريع هو الذى يلائم الجسد ، واما النفس فعلى العكس يلائمها عدم الانحلال المطلق أوأى حالة تقترب من ذلك ؟ ـ وفى الواقع كيف لا ! وانك لتعترض هنا بما هوآت : بعد موت الانسان ، أن ماهو منظور فيه ، أعنى الجسد ، ذلك الذى له علاوة على

ذلك مكان يرى فيه أو بعبارة أخرى ما يسمى بالجثمان ، أليس يلائمه الانحلال والتبدد مثل الدخان ، ومع ذلك لا يحدث له كل ذلك مباشرة ، بل على العكس يقاوم زمنا طويلا معقولا : وأما الجسم الذى على أعظم حظ من الرشاقة وفى أبهى نضرته ، فإن هذه الفترة تكون طويلة جدا . فى الحق أنه إذا نزع لحمه وحنط كالموميات المصرية ، فان بقاءه يكون تاما تقريبا أثناء زمن غير محدود ، وحتى لو أصاب الجسد الفساد ، فإن هناك اجزاء كالعظام والاعصاب ، وكل ما هو من هذا القبيل ، لو تكلما بدقة ، تبقى خالدة . أليست هذه هى الحقيقة ؟ ـ نعم ـ وحينئذ فإن النفس من جانبها ، التى هى غير منظورة ، والتى تذهب إلى عالم آخر ، إلى مكان يلائمها ، عالم نبيل غير منظور ، نحو ديار هاوس ، لو اردنا أن ندعوه باسمه الحقيق ، بجوار إله خير وحكيم ، هناك حيث ستذهب نفسى كذلك بعد قليل إن شاء الله ، أقول هذه هى النفس التى فينا خصائصها وتكوينها الطبيعى على ماذكرنا ، وهى التى تتبدد وتفنى ، حالما تنفصل عن الجسد ، كما يدعى أغلب الناس ؟ وهيهات ياعزيزى سيمياس وياعزيزى سيبيس ـ على العكس من باب أولى ـ هاك جلية الأمر .

الاختلاف فى مصير النفوس

« لنفرض أن النفس التى تنفصل عن جسدها نقية ، أى لا تأخذ معها شيئا منه ، ولهذا السبب فإنها ـ بدلا من أن تتصل به فى الحياة اتصالا اراديا ، قد وصلت باجتنابه الى أن تجمع نفسها فى ذاتها وبذاتها ، ولهذا السبب أيضا فان هذا هو ما تمارسه دائما ، وهو ما يعادل تماما قولنا إنها تشتغل بالفلسفة بمعنى الكلمة ، وأنها فى الحقيقة تتمرن على الموت دون أن تجد صعوبة . هل تستطيع أن تقول إن مثل هذا السلوك ليس مرانا على الموت[٢] ـ هو كذلك تماما .

وإذا كانت هذه حالتها إذن ، فانها ترحل نحو ما يشبهها ، نحو ما هو غير منظور ، نحو ما هو إلهي وخالد وحكيم ، نحو مكان حيث يحقق لها وصولها إليه السعادة ، وحيث تتخلص من الهذيان والحمق والمخاوف والملذات الوحشية وكل الشرور الأخرى للحياة الانسانية ، — وكما يقول المريدون — إنها تقضى بقية وقتها فى صحبة الآلهة حقا ! هل هذا الحديث هو الذى يجب أن نأخذ به يا سيبس ، أو حديثا آخر ، — فقال سيبس : هذا الحديث نفسه ، قسما بزيس ! — وأعتقد أننا نستطيع أن نفترض على العكس أن النفس مدنسة وغير طاهرة حين تنفصل عن الجسد ، فانها فى الواقع كانت تشارك الجسد الموجود وكانت تعنى به وتحبه ، وكان هو قد فتنها برغائبه وملذاته ، حتى إنها لم تكن ترى شيئا حقا ، إلا اذا كان له صورة الجسد ، والذى يمكن أن يحس ويرى ويشرب ويؤكل ويستخدم فى الملذات ، بينما ما هو قاتم فى نظرنا وغير منظور ولكنه على العكس معقول ومفهوم بالفلسفة ، فإن هذا هو الذى تعودت أن تكرهه ، وتواجهه فى خوف وتهرب منه . أما اذا كانت هذه حالها ، فهل تعتقد أن هذه النفس حين تنفصل عن الجسد ، يجب أن تكون فى نفسها وبنفسها وبدون مزيج ؟ — فقال : لا على الاطلاق ! وهل تعتقد بالأحرى ، فيما أظن ، أنها مائت قطعة فقطعة بجسديه لأن علاقتها بهذا الجسم الذى تشاركه الوجود ، تصبح باطنية وطبيعية ، ولأنها لم تنقطع عن العيش معه ، ولأنها أكثرت من الفرص التى مارسته فيها ! — نعم بالتأكيد — ولكن هذا له وزنه يا عزيزى ولا ينبغى أن نشك فيه : انه ثقيل وأرضى ومنظورا وحيث أن هذا هو بالضبط سلوك مثل هذه النفس ، فتكون مثقلة به ومنجذبة اليه وممسوكة بجانب المكان المنظور ، خوفا من أن يكون لها ذلك الذى هو غير منظور والذى يدعى ديارهادس ، فتتمرغ بين الأضرحة والمقابر

حيث ترى حولها فى الواقع بعض أشباح النفوس : وهى صور موافقة لتلك التى نتكلم عنها ، والتى لم تكن حين تحررها ، فى حالة من النقاء . ولكن بالعكس فى حالة مشاركة فى المادة المنظورة ، فتصير تبعا لذلك هى نفسها منظورة . - هذا على الأقل راجح يا سقراط .

- إنه راجح بالتأكيد ياسيبس ! ولكن ماليس راجحا بالتأكيد هو أن هذه النفوس هى نفوس الاخيار . بل بالعكس هى نفوس الأشرار التى اجبرت أن تهيم حول أشياء من هذا النوع : إنها بذلك تؤدى العقاب عن حياتها السابقة التى كانت شريرة، وهى تهيم حتى تلك اللحظة التى تقوم فيها رغبة معاونها الذى هو حاصل على الجسدية ، لتقيدها من جديد بقيود الجسد ! والجسد الذى ترتبط به موافق بالطبع للطبائع التى زاولتها حقا أثناء حياتها . - ما هى اذن هذه الطبائع التى تتكلم عنها ياسقراط ؟ - مثلا أولئك الذين مارسوا بشره الفجور والسكر ، أولئك الذين لم يقيموا الدليل على كبح أنفسهم ، تدخل نفوسهم بالطبع فى صور الحمير أو مايشبهها من حيوانات . ألا تعتقد بهذا ؟ - تماما ! وفى الواقع أن هذا طبيعى جدا . - أما أولئك الذين فضلوا الظلم والطغيان والسلب ، فانهم يعودون فى صور ذئاب وصقور وحداء ، أم هل لدينا مصير آخر لمثل هذه النفوس قال سيبس كلا ، إن هذا حسن : إن مصيرهم مثل هذه الصور . - واستأنف قائلا : أليس واضحا وضوحا تاما بالنسبة لكل حالة من الحالات الأخرى أن مصير النفوس يطابق المشابهات التى تلائم عملها ؟ - فقال: هذا واضح جدا ، كيف لا يكون الأمر كذلك ؟ - فقال سقراط : أليس أسعد الناس حالا حتى فى هذه الطائفة ، أولئك الذين سيكون لهم أحسن مصير وأرفع مكان ، هم أولئك الذين مارسوا الفضيلة الاجتماعية والمدنية وهى مانسميه بالاعتدال والعدل ، والتى تنشأ

من التعود والممارسة لعمل خال من الفلسفة ومن العقل معا . ــ قل لى بأى معنى يكون أولئك اكثر سعادة ؟ ذلك أنه من الطبيعى جدا ان تكون عودتهم بطريقة ملائمة نحو نوع حيوانى ما ، يكون اجتماعيا كالنحل أو الزنانير أوالنمل ، وأيضا إذا عادوا الى صورهم الانسانية فى الحقيقة ، فذلك لكى تخلق اناسا طيبين ــ اما عن النوع الالهى فليس هناك واحد ، إذا لم يكن قد تفلسف ، واذا كان قد رحل دون أن يكون نقيا تماما ، يكون له الحق فى الوصول الى ذلك ، وإنما يبلغ ذلك محب المعرفة .

وظيفة الفلاسفة

حسنا ــ ياصديقى سيمياس وانت ياسيبس ــ تلك هى الدوافع التى تجعل أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة ، بمعناها الحقيقى ، يبتعدون عن كل الرغبات الجسدية دون استثناء ، متخذين لهم موقفا ثابتا ولا يستسلمون لها . فلا يخيفهم فقدان ثروتهم ولا العوز ، كما يخيف ذلك عامة محبى الثروة ، وكذلك الحياة بدون مناصب ولا مجد والتى تنشأ عن سوء الحظ ، ليس من شأنها أن تخيفهم كما تخيف اولئك الذين يعشقون المناصب والسلطان ، وحينئذ يبتعدون عن مثل هذه الرغبات . ــ فقال سيبس : على العكس ياسقراط ، لا يليق بهم فى الواقع ! — فقال : بالتأكيد قسما بزيس ! وهذا هو السبب إذن ياسيبس فى أن الرجل الذى يعنى الى حد ما بنفسه والذى لا يقضى حياته فى العناية بجسده ، هذا الرجل يترك هؤلاء الناس جملة وشأنهم . فان طريقه لا يتفق مع طريق اولئك الذين لا يعرفون أين هم ذاهبون ، ولكن من جهته ، عندما يقدر انه لا ينبغى العمل ضد الفلسفة ولا ضد وظيفتها فى تحريرنا وتطهيرنا ، فانه الى هذه الناحية يتجه ويتبعها فى الطريق التى ترسمه

له ، . — على أية صورة ياسقراط ؟ — فأجاب : سأخبرك . إن ذلك كما ترى ، شيء معروف جداً عند محبي المعرفة ، فان نفوسهم عندما تستولى عليها الفلسفة ، كانت مرتبطة بجسد تمام الأرتباط وملتصقة به ، وأنه كان لها بمثابة سياج كانت مضطرة الى النظر من خلاله الى الموجودات ، بدلا من ان تنظر اليها بوسائلها الخاصة وفى خلال ذاتها ، وأخيرا أنها كانت تتمرغ فى جهل مطبق . والغريب من أمر هذا السياج ، الذى فطنت إليه الفلسفة ، انه من صنع الرغبة ، وان ذلك الذى يعاونه اكبر معاونة فى تكبيل المقيد بقيوده ، ربما يكون هو نفسه ! وعلى هذا أقول إن ما يجهله محبو المعرفة ، هو أن الفلسفة — وقد ملكت النفوس التى هذا هو حالها — تعطيهم اسبابها بلطف ، وتقوم بفك قيودهم ، بأن تبين لهم بأى الأوهام تفيض الدراسة التى تتم بواسطة الاعين ، وبأى الاوهام كذلك تفيض تلك التى وسيلتها الآذان وحواسنا الأخرى ، وأن تقنعهم أيضا بأن يتخلصوا منها ويمتنعوا عن إستخدامها الا إذا اضطرتهم الحاجة ، وأخيرا أن توصيهم بأن تتجمع وتنكمش — بالعكس — على ذاتها ، والا تثق بشيء آخر غير نفسها ، ومهما يكن موضوع تفكيرها فى نفسه وبنفسه ، وحين تمارسه لنفسها وبنفسها . وعلى الضد اذا ماكانت هناك وسائل أخرى للنظر فى هذا الموضوع أيا كان ، والذى يتغير بتغير أحواله ، فلا تعترف له بأية حقيقة ، لان ماهو من هذا القبيل محسوس ومنظور ، أما ماتراه بوسائلها الخاصة فهو معقول ، وفى الوقت نفسه غير منظور !

أما وقد تحرر هكذا ، فإن نفس الفيلسوف الحق تفكر بأنه يجب عليها الا تعارض تحريرها ، وهكذا تنأى عن الملذات كما تنأى عن الرغبات والآلام والمخاوف بقدر مالديها من قوة . هى ترى فى الواقع انه عندما تشعر بشدة السرور والألم أو بالخوف والرغبة ، حينئذ مهما يبلغ الشر الذي ينزل بنا فى هذه المناسبة ، من بين تلك

الشرور التى يمكن تصورها ، كأن نمرض مثلا أو نفقد ثروتنا بسبب ملذاتنا ، فلايوجد شر مالا يفوقه الا الشر الاعظم ، ولهذا الشر نألم ولا نقيم له وزنا ! — فقال سيبس : وماهو هذا الشر ياسقراط ؟ — ذلك أنه فى تكون كل نفس انسانية قوة اللذة أو شدة الالم لأى مناسبة ، مصحوبة بالاعتقاد بأن موضوع هذا الشعور هو أوضح وأحق مايكون ، فى حين ان الأمر ليس كذلك . ألسنا حينذاك بصدد أشياء منظورة الى أكبر حد ؟ — نعم اطلاقا . — أليس فى أمثال هذه العواطف تخضع النفس لأقصى درجة لقيود الجسد ؟ — قل لى كيف يكون ذلك ؟ — اليك مايلى : إن كل لذة وكل ألم لها نوع من المسمار ، به تسمر النفس بالجسد وتضمها فيه ، وتجعلها بذلك حاصلة على الجسدية ، وتحكم على حقيقة الاشياء طبقا لتأكيدات الجسد . ومن كونها بذلك توافق الجسم فى أحكامه وتلذ بنفس الأشياء ، فإنه يجب بالضرورة فيما أعتقد ، أن يحدث فيها (اتفاق) ميول كما يحدث اتفاق ثقافة ، وهى من ثم بحيث لا تصل الى هادس فى حالة طهارة ، ولكن على العكس تكون مدنسة بالجسد الذى خرجت منه . والنتيجة أنها لاتلبث ان تتقمص جسدا آخر ، حيث تنزع ان صح هذا التعبير وتنشب جذورها ، وينتج من ذلك انها تحرم من كل حق فى ان تتقاسم فى وجود كل ماهو الهى وفى الوقت نفسه ماهو نقى وفريد من ناحيه صورته . — فقال ياسيبس : إن حديثك ياسقراط هو الحقيقة بعينها ! — تلك هى ياسيبس الدوافع ، التى من أجلها يكون أولئك الذين هم بحق محبو المعرفة ، حكماء أوشجعان ، لا من أجل تلك الدوافع التى يذكرها العامة ، إلا إذا كان ذلك ليس من رأيك ؟ — لا ليس هذا رأيى بكل تأكيد ! — كلا . هذا حق ! بل على العكس إليك كيف تحسب نفس فلسفية حسابها بدون شك : انها لن تذهب فى التخيل الى انه متى كان عمل الفلسفة هو تحريرها ، ان تستسلم راضية لرحمة الملذات والآلام ، لتعود فى القيود والاغلال ، ولا ان تقوم بعمل بنيلوب Pénélope الذي لاينتهي فسيعمل في نسيجها بعكس الآخر .

لا ! ولـكنها تهدىء الأهواء وتقتفى خطوات الاستدلال ، ولا تنكف عن أن تكون حاضرة فيه. وتتناول ماهو حق وما هو إلهى وما لا يقع تحت الظن، كمنظر وطعام أيضا ، مقتنعة بأنها هكذا يجب أن تحيا ما دامت حياتها ، وأنه يجب علاوة على ذلك بعد نهايتها ، أن ترحل إلى نهاية قرابة وموافقة ، وأن تتخلص هكذا من النقص الإنسانى ! ومن حيث أن ثقافتها كانت كذلك فلا خوف هناك من أن تفزع ، ومن حيث أنها ـ يا سيمياس ويا سيبس ـ قد مارست هذا فهى لا تخشى أن تتشتت فى اللحظة التى فيها تنفصل عن الجسد أو تتبدد فى مهب الرياح أو تطير عند رحيلها وألا توجد فى مكان ما !

الجزء الثالث

إستئناف النظرية

وبعد هذا الحديث من سقراط ساد سكون طويل . وكان سقراط ، كما كان يبدو من مظهره ، مستغرقا فى الحجة التى كان يعرضها ، وكانت هذه حال معظم الحاضرين . أما سيبس وسيمياس فكانا يتحدثان همسا . وعندما لاحظ سقراط ذلك خاطبهما قائلا : « حدثانى إذن ! أليس من المصادفة أن يكون رأيكما الخاص أن ما قيل ليس هو كل ما يمكن أن يقال ؟ ومن المحقق أن هناك أكثر من نقطة مريبة يصح أن يُعترض علينا فيها ، بشرط أننا يجب على الأقل أن نقوم هذه المرة بمراجعة كافية للمسألة . وفى الحقيقة إذا كنتما تتحدثان فى شىء آخر ، فكلامى عبث ! ولـكن إذا كان ذلك مايحيركما ، فلا تترددا بل تـكلما وأعرضا ما تستطيعان أن تريانه أولى بالـكلام ، وبدوركما اعتبرانى شخصا ثانويا إذا كنتما تعتقدان فى أنه بمساعدتى ، يكون لـكما حظ التخلص من هذا المأزق ! فأجاب

سيمياس : أى نعم يا سقراط ! سأقول لك الحقيقة : فقد مضى علينا وقت طويل ونحن نحس بهذه الحيرة وكل منا يدفع الآخر ليتقدم ويسألك : ونحن نرغب فى الواقع أن نستمع إليك ، ولـكنا نتردد فى إزعاجك وفى إيلامك بسبب تلك المحنة التى تجتازها ! » .

وما سمع سقراط ذلك حتى ضحك ضحكة هادئة وقال « عفواً يا سيمياس! حقا قد يصعب علىّ إقناع سائر الناس ، وقد لا أعتبر محنة ذلك الظرف الذى أنا فيه إذا صح أنى لا أفلح حتى فى إقناعكم أنتم بذلك ، وإذا كنتما تخشيان على العكس أن أكون الآن أشد حزنا منى فيما مضى من حياتى ! ذلك أنـكما فيما يبدو تعتبرانى أقل كفاءة من البجع فى العرافة . فأنها عندما تشعر بدنو أجلها ، فإن ما كان لها من غناء من قبل ، يصير حينئذ أكثر وأعلى منه فى أى وقت آخر ، لفرحتها بأنها على وشك الرحيل بجوار الإله الذى تخدمه . ولـكن الناس فى ذعرهم من الموت يفترون على البجع ، فيقولون إنها تنوح على موتها وإن الألم يلهمها هذا اللحن الأخير ؛ وهم يعلمون أن ليس هناك أى طائر يغنى عندما يحس جوعا أو بردا أو عند إحساسه بأى ألم آخر . كلا . حتى البلبل ولا السنونو ولا الهدهد الذين لا يخرج غناؤهم كما هو متواتر ، عن أنين مؤلم . ومع ذلك ليس الألم فى نظرى هو الذى يدفع هذه الطيور إلى الغناء ، كما أنه لا يدفع البجع . بل الأحرى أن يكون لدى الأخيرة هبة الطرفة لأنها طيور الإله ابللون ، وأن العلم السابق بما لدى هادس من خيرات هو الذى يدفعها إلى الغناء فى ذلك اليوم بمرح لم يتغنوا بمثله فيما سلف من حياتهم . وأنا من جهتى أعتبر أنى معين لنفس الخدمة التى تقوم بها البجع ، وأنى مكرس لنفس الإله ، وأنها لا تفوقنى فى خاصية العرافة التى حصلت عليها من ربنا . وإنى مثلها تماما لا يداخلنى الحزن لمفارقتى الحياة . هذه هي بالعكس الأسباب التي يجب أن ترعوها لتتكلموا ولتلقوا علىّ

ما تشاءون من أسئلة بقدر ما يسمح الأحد عشر باسم شعب أثينا ؛

نظرية سيمياس :

قال سيمياس لقد أجدت القول يا سقراط . وعليّ الآن إذن أن أشرح لك ما يحيّرنى ، وسيعرض سيبس بدوره مالا يقبله من الكلام الذى قيل . أما رأيى يا سقراط فى المسائل التى من هذا النوع ، وهو رأيك كذلك ـ بدون شك ، فهو أن معرفة ثابتة فى الحياة الحاضرة ، إن لم تكن شيئا مستحيلا ، فهى على الأقل فى غاية الصعوبة ، وعلى العكس ، من المؤكد أنه إذا كانت الآراء التى ترتبط بها لم يتعمق فى تمحيصها ، وإذا تركنا الدور بدون أن نجهد أنفسنا فى بحثه من كل النواحى ، فهذا يعنى أن عودنا لين للغاية ! لأنه ينبغى فى هذا الموضوع أن نحاول تحقيق إحدى الحالات الآتية : ألا تفوتنا فرصة بدون أن نتعلم أو نجد بأنفسنا ، وإذا لم نستطع هذا ولا ذاك ، فلنأخذ من تقاليدنا الإنسانية ما هو أحسنها وأقلها ريبة ، وأن نترك أنفسنا كما لو كنا محمولين على طوف عليه نخاطر برحلتنا فى الحياة ، مادام لا يمكننا أن نسير بأمان أكثر ونلاقى أقل الأخطار على مركب أشد صلابة وأعنى به التنبأ الإلهى . والآن وقد اتفقنا إذن ، فأننى لن أتردد ، من جهتى ، أن أسألك حيث أنك أنت الذى دعوتنى ، ولكى لا ألوم نفسى فى المستقبل بأنى لم أخبرك اليوم بما أفكر فيه ! لأنه من الحق يا سقراط ، بعد الامتحان الذي أديتُه منذ هنيهة ؛ كما أداه سيمياس كذلك، إن ماقلناه لايبدو لى فى صورة مقنعة . » حينئذ قال سقراط : « قد يكون فى الواقع ياصاح ، حق فى شعورك هذا . ولكن قل لى بالضبط مالست مقتنعا به »

ـ فقال ذلك فى رأيى أن النغم والقيثارة بأوتارها يمكن أن يركب منها هذا الدليل نفسه . فالنغم ـ وهو كما يقال ـ شىء غير منظور وغير جسدى وجميل

للغاية ، وأخيرا هو الهى فى القيثارة المتوافقة . أما عن القيثارة نفسها وأوتارها فهى أجسام ، أى أشياء حاصلة على الجسدية ، وهى مركبة وأرضية ، ومتصلة بالطبيعة الفانية . ولنفرض إذن أن القيثارة كسرت وقطعت وتمزقت أوتارها ، وأن هناك من يشتد فى الإدعاء ، بدليل يشبه دليلك ، أن النغم الذى نحن بصدده ، هو بالضرورة باق وغير فان . فبأى وسيلة فى الواقع تبقى القيثارة التى تمزقت أوتارها ، والأوتار ذات الطبيعة الفانية ، بينما النغم الذى هو من طبيعة وجنس إلهى خالد ، يفنى بأسرع من ذلك الذى فان ؟ ـ قد يقال : لا ، إذ من الضرورى أن النغم نفسه يوجد فى مكان ما ، وأن الخشب والأوتار تتحلل ، قبل أن يحدث أى شىء للنغم ! وكذلك إعلم ياسقراط أنى فى الواقع أشك فى ذلك إذا أنك فكرت من جهتك فى تصور لطبيعة النفس هو مأثور لدينا : ذلك أنك قبلت بأن الحار والبارد واليابس والرطب وكيفيات أخرى مماثلة تعطى جسدنا هذا التركيب وتقيم وحدته . وأن الارتباط والامتزاج بين هـذه الأضداد نفسها هما اللذان يكونان النفس حين تـكون قد امتزجت فيما بينها إلى حد مناسب . وعلى ذلك إذا كانت النفس هى حقا نغم فالأمر واضح : مادام جسدنا متراخيا أو متماسكا للغاية بالأمراض أو بالنوازل الأخرى ، فإن من الضرووى أن تفنى النفس فى الحال مع مافيها من صفات إلهية ، كما تـكون النغمات الأخرى التى تتحقق بالأصوات أو بأى إنتاج فنى ، بينما على العكس تقاوم جثة الفرد زمنا طويلا إلى اليوم الذى فيه تفنيها النار أو التعفن . انظر إذن بماذا نعترض على هذا الدليل الذى يؤيد أن النفس التى هى ارتباط المتضادات التى يتكون منها الجسد ، أنها فيما يسمى بالموت ، هى التى يجب أن تفنى أولا ».

وعلى هذا أرسل سقراط نظره النفاذ الذى تعوده فى ظروف كثيرة ، وأخذ يبتسم وقال . « لعمرى هناك حق فى كلام سيمياس ! وفى الحقيقة إذا

كان أحد منكم أقل ارتباكا منى فلم لايجبه ؟ لأن هذه ضربة هائلة قد وجهها إلى الحجة ! وفى رأيى أنه يجب علينا ، قبل أن نجيب ، أن نستمع أولا من فم سيبس مايعترض به ، بدوره ، على الحجة . وهذه هى الطريقة التى تهيء لنا أن نتشاور فيما يجب علينا قوله . وبعد أن نستمع إلى الاثنين ، فلنتفق معهما ، إذا حكمنا بأن غناءهما قد وافقنا ، وإلا تكون قضية الدليل واجبة النظر من جديد ثم قال : حسنا ياسيبس تقدم ! وحدثنا بدورك بما يقلقك .

نظرية سيبس

ـ هذا ماسأتحدث به ! فالأمر واضح من جهتى ، فإن الحجة لاتزال فى الموقف عينه . وما كنا نقوله من قبل هو دائما المأخذ الذى يؤخذ عليها : أما أن نفسنا موجودة فى الواقع حتى قبل أن تدخل فى هذه الصورة ، فهذا مالا أنقضه . فلا شىء هنا إلا ويتفق مع رأيى ويكون (إذا لم يكن هناك تبجح فى إعلانه) قد سبق أن توضح بصورة مقنعة تماما . ولكن أنها توجد أيضا بعد الموت ، فهذا مالا أشاطركم الرأى فيه . لاأقصد بذلك أن النفس ليست شيئا أقوى وأكثر دواما من الجسد ، فهذا ما لاأسلم به لاعتراض سيمياس ، لأن من رأيى أن سمو النفس عظيم من كل وجهات النظر هذه . « فلماذا فى هذه الحالة (وسأفترض أن هذا هو منطوق الحجة) نبقى أيضا غير مصدقين ؟ ألا تعترف أنه عند موت الإنسان ، أن ما يبقى منه هو أضعف مافيه ؟ وبالعكس فيما يختص بما هو أكثر دواما ، فإنك لاتحكم أنه من الضرورى أن يستمر محفوظا أثناء هذا الزمن ! وهاك مايجب عليك بحثه إذا كان حديثى ، ذا معنى ، لأنى أنا كذلك فى حاجة كسيمياس ، إلى استعمال مجاز : إن رأيى فى الواقع عندما نقول هذا القول ، كأننا بعد موت نساج عجوز نقول عنه مايلى : إن الرجل لم يفنى ولكنه يوجد

فى مكان حيث يحفظ نفسه فى حالة جيدة ! » وحين تقدم هذا الدليل : إن الثوب الذى يلتف به والذى نسجه بنفسه يبقى فى حالة جيدة ولا يفنى . وعلاوة على ذلك لنسأل من ينكر ذلك : « أى الأثنين فى نوعه أكثر دواماً . الرجل أو الثوب الذى صنعه والذى يرتديه ؟ » نحن إذا أجبنا أن الأنسان هو فى نوعه أبقى ، خيل لنا أن نبرهن أنه بالأحرى يجب أن يحفظ الأنسان بكل تأكيد فى حالة جيدة ، إذا كان حقا أن ماهو أقل دواما لم يفن !

وعلى هذا أعتقد ان الأمر ليس كذلك يا سيمياس ، لأن هذه قضية يجب عليك أن تكون مصغيا فيها لأقوالى . وفى الواقع فيما يتعلق بالدليل السابق فان الجميع يستطعون أن يدركوا سذاجتة وانى أثبت ذلك : إذا صح أن أختفاء نساجنا ، بعد أن يكون قد أفنى كثيرا من الثياب ونسج مثل هذا المقدار ، جاء متأخرا عن الكثير من هذه الثياب ، فانى أعتقد تماما أنه بالعكس يكون سابقا على الثوب الاخير منها ؛ وليس هناك مايدفع الانسان أن يكون بالنسبة للثوب ، شيئا أقل قيمة وأسرع عطبا احسناهذه الصورة نفسها ؛ إن لم أخطىء ، مقبولة بصدد النفس وعلاقتها مع الجسد ؛ وإذا ما تحدثنا عنهما الحديث الآتى : من الواضح من جهتى أننا سنتكلم تماما كما يجب ، فنقول إن النفس شىء دائم وأن الجسد من جهته شىء أسرع فسادا وأقل دواما. ومع ذلك . لكن وقد يقال لنرض فى الحقيقة أن كل نفس تفنى أجساما عدة وخصوصا عندما تطول بها السنون (لأننا نسطيع افتراض أنه بما أن الجسد تيار يفنى ، بينما الانسان يستمر حيا ، فإن النفس على العكس لا تنفك عن إعادة نسج ما فنى) ويكون مع ذلك من الضرورى أن النفس فى اليوم الذى تفنى فيه تكون مرتدية حقا آخر ما نسجت ، وهو وحده الذى يبقى بعد هذا الفناء . ولكن عندما تفنى النفس ، حينئذ يكشف

الجسد من هذه اللحظة عن ضعف طبيعته ، فيسقط متحللا . ولا يلبث أن يذهب نهائيا . وتبعا لذلك لايكون لنا حق أيضا بأن نزداد إيمانا بالحجة التى نحن بصددها ، وأن نكون واثقين كذلك أنه بعد موتنا توجد نفوسنا فى مكان ما .

« والدليل أن انسانا ما يستطيع أن يقول : نى اسلم بالبرهان أكثر مما تسلم به . » ومما يسلم به هو ليس فقط أن نفوسنا كانت موجودة فى الزمن السابق لميلادنا ولكن ليس هناك ما يمنع بعضها من أن توجد أيضا حتى بعد الموت ، وأن تستمر فى الوجود لتحيا وتموت من جديد . وفى هذا الفرض إن للنفس فى الواقع من القوة ما يمكنها أن تواجه تلك الولادات المتكررة. غير أنه بعد أن يسلم بهذا ، فإنه يرفض بعد ذلك أن يسلم بأنها لا تتلاشى فى هذه الولادات المتعددة . وإنها على العموم لاينتهى بها الأمر بأن تفنى تماما فى إحدى هذه الميتات . وقد يقول إن هذا الموت أى فساد الجسد الذى يوجه الى النفس الضربة القاضية ، ليس هناك شخص يعلم به لأنه يستحيل لأى انسان منا أن يشعر به ، ولكن إذا كان الأمر كذلك فلا يوجد انسان تكون طمأنينته أمام الموت مبررة ، والا تكون طمأنينه حمقاء ، إلا إذا كان فى استطاعته أن يثبت أن النفس شىء خالد تماما وغير قابل للفناء وإلا فمن الضرورى جدا أن ذلك الذى يموت ، يجب عليه أن يخشى دائما أن نفسه فى اللحظة التى تنفصل فيها عن الجسد ، تفنى فناء أتاما . »

وقفة فى القصة

بعد أن استمعنا لهم جميعا يتحدثون ، كنا نحس بامتعاض ، كما أفضى بعضنا لبعض فيما بعد ، لأن كل ما قيل حتى ذلك الوقت قد أقنعنا إقناعا تاما ، وكنا نقول لأنفسنا : هاهم يلقون بنا فى القلق ويدفعوننا نحو الشك ، ليس فيما يتعلق بالحجج

التى قيلت فحسب ، بل مقدما بما سيقال فيما بعد ! ألا نكون عاجزين عن الحكم فى أى مسألة كانت ؟ أو أن المسألة نفسها هى التى لا تحتمل اليقين ؟

ايشكرات — يالله يافيدون ! انى أسامحك . فانا نفسى فى الواقع حين أصغى اليك أحدث نفسى الحديث التالى : أى الحجج إذن نطمئن إليها بعد الآن ، حيث أن الحجة التى عرضها سقراط انهارت الآن فى الشك برغم صورتها المقنعة !» وهذا نتيجة للتأثير العجيب الذى تحدثه فى نفسى الآن كما فى كل وقت ، تلك القضية القائلة بأن نفسنا نغم . وإن عرض هذه القضية جعلنى أذكر أنها نالت موافقتى حتى ذلك الوقت . وها أنا من جديد فى حاجة شديدة كما كنت فى أول الأمر ، إلى حجة أخرى لتقنعنى بأن موتنا لا يصحبه موت نفسنا ! قل لنا إذن باسم الإله زيس ، بأى طريقه حاول سقراط أن يؤيد حجته ! هل كان يبدو عليه اليأس كما تقول أنه كان يبدو عليكم أنتم الآخرين ؟ أو على العكس ألم يكن يتجه بالأحرى ، بهدوء إلى تأييد الدليل ؟ وهذا التأييد هل كان فعالا أو غير كاف ؟ ارو لنا كل شىء بالتفصيل وبكل ما تسطيع من دقة .

فيدون — فى الحقيقة يا أشكرات إنى كثيراً ما أعجبت بسقراط . ولكن لم يتملكنى الاعجاب به أكثر مما تملكنى فى تلك الساعات التى قضيتها بجانبه . أما أن رجلا مثله كان يسطيع أن يجيب ، فليس فى ذلك أية غرابة بلاشك . ولكن من ناحيتى أن ما وجدته فيه عجيبا إلى أقصى حد ، هو أولا ما كان يقابل به اعتراضات أولئك الشبان من الدعة واللطف والإعجاب ، ثم صدق نظره التى كان يدرك به التأثير الذى تحدثه فينا حججهم ، وأخيرا كيف عرف حقا أن يشفينا ! فقد كنا أشبه بالهاربين المغلوبين على أمرهم ، ولكن صوته أعادنا إلى الأمام ، وجعلنا نقبل لكى نستأنف معه وتحت قيادته فحص المسألة .

إيشكرات — وكيف كان ذلك ؟

فيدون يستأنف حديثه :

فيدون — سأقص عليك . فاعلم إنى كنت حينذاك عن يمينه جالسا على

مقعد منخفض بجوار فراشه ، وكان هو مرتفعا عنى كثيرا . وأخذ يمسح رأسى ضاغطا بيديه على شعرى ، الذى كان يتماوج على عنق . وكانت هذه فى الواقع هى عادته بأن يداعب شعرى كلما سنحت الفرصة. وقال لى:«غداً إذن يافيدون هل ستقص هذا الشعر الجيل فيما أعتقد ؟ فأجبت لأى سبب ياسقراط ! ـ كلا ! على الأقل إذا استمعت إلى قولى . ـ فقلت فلتوضح ! ـ فقال : بل اليوم سأقص شعرى كما ستقص أنت شعرك إن صح أن هذا اليوم هو الأخير لمناقشاتنا، وأننا نعجز عن رد الحياة اليه ومن جهتى لو كنت مكانك وأفلتت الحجة هكـذا من يدى فإنى أقسم ـ كعادة الأرجيين Argiens ألا أحمل مثل هذا الشعر قبل أن أنال فى معركة جديدة النصر على حجة سيمياس وسيبس ! ـ فقلت ولـكن يقال إن هرقل Hercule نفسه لم يقو على اثنين ! ـ فقال سقراط حسنا ! هاأنذا : إنى يوالاوس Iolaos ادعونى الىالنجدة مادام النهار طالعا [1] فقلت حسنا أنى سأدعوك ! ولكنى لست بهرقل ، وأنه هو يولاوس الذى يطلب العون من هرقل !

كراهة التفكير:

فقال هذا لا أهمية له بالنسبة للنتيجة . ولـكن قبل كل شىء فلنأخذ حذرنا من حادث قد يقع لنا ! ـ فقلت وأى حادث؟ ـ قال أن نصير كارهين للتفكير، كما أن من الناس من يصيرون كارهين للناس ، وأضاف سقراط : ليس من الممكن فى الواقع أن يحدث لإنسان حادث أسوأ من أن يـكره الاستدلال . وإنمـا تقع كراهية التفكير وكراهية الناس فى ظروف متشابهة . فمن أين يحدث فى الواقع أن

---

(١) هذا مثل . وهو أن هرقل فى حربه ضد التنين هوجم بحيوان هائل أرسلته هيرا ـ التى كانت تبغضه أشد البغض . ولـكن لحسن الحظ جاء يوالاوس ابن أخيه لنجدته .

كراهية الناس تتداخل إلى نفوسنا ؟ من أننا وضعنا فى إنسان ما ثقة تامة بدون بينة ، وبأن نسلم بأن لذلك الشخص طبيعة تامة الصراحة وسليمة ووفية : ثم أن نكتشف بعد ذلك بقليل أنه فاسد وعديم الوفاء ، وأنه من جديد إنسان آخر . وحين نمتحن على هذا النحو مرارا وخاصة بسبب أولئك الذين كنا نعتبرهم خير أصدقائنا وأخلصهم ، فانا ننتهى بعد احتكاكات عدة إلى أن نكره كل ماهو إنسان ، وأن نعتقد أن ليس فيه شىء سليم بدون استثناء . ألست تلاحظ أن هذا هو مايحدث ؟ — فقلت إنه كذلك بالتأكيد — أليس حقا أن هذا سوء تصرف ؟ لأنه من الواضح إننا بسلوكنا هذا المسلك بدون بينة فى المسائل الخاصة بالإنسان ، ندعى بأننا نستخدم الإنسان ؟ ولا شك فى الواقع إذا عاملناه ونحن على بينة من الأمر كما يقتضيه الموضوع ، حينئذ كنا نقدر أن الذين هم أخيار أو أشرار تماما ، قليلون بينما الأغلبية مابين بين . — فسألت وكيف ذلك ؟ — فأجاب : كما لو كنا بصدد الصغير جدا والكبير جدا : هل تعتقد أنه يوجد شىء أندر من أن يصادف الانسان كبيرا جدا أو صغيرا جدا ، إنسانا أو حيوانا أو أى شىء آخر ؟ كذلك فيما يختص بالسرعة أو البطء ، بالقبح أو بالحسن ، بالبياض أوالسواد ؟ أو لم تلاحظ بالاحرى أن فى كل الكيفيات التى من هذا القبيل تكون النهايات فى كل طرف مقابل نادرة وقليلة العدد ، وأن على العكس فيما بين بين يوجد كل مانرجوه من كثرة ؟ — فقلت نعم إطلاقا ! — قال : أليس رأيك أنه إذا كان الخبث موضوع سباق ، فإن قليلا من الناس ينالون قصب السبق فى ذلك ؟ — فأجبت : هذا راجح على الأقل . — فقال : بل فى الواقع .

« ومع ذلك ليس هناك شبه من هذه الناحية بين الاستدلال والانسانية ! ولكنك فتحت الباب ولم أفعل إلا أن تابعتك ! . . كلا ولكن الشبه يأتى من

الجانب التالى : إننا وثقنا بحقيقة الاستدلال بدون معرفة بمادة الاستدلال ، ثم يعرض لنا بعد ذلك بقليل أن نحكم بكذب الاستدلال ، وقد يكون كذلك أحيانا وقد لا يكون ، وعن جديد يكون خلاف ذلك ، وخلافه أيضا . حينئذ إنما يقع بالخصوص الذين يقضون وقتهم في الاستدلال للشيء وضده ـ كما تعلم بأنهم يتخيلوا أخيرا ، إذ يصلون إلى منتهى الحكمة ، أنهم هم وحدهم الذين لا يعرفون أنه لا يوجد لا فى الأشياء ولا فى الاستدلال شيء سليم ولا ثابت ، وأن الوجود على العكس ، هو بكل بساطة كحال مضيق أو ريب بما فيه من مد وجزر متتاليين فى المجرى وبدون انقطاع وفى أى نقطة كانت . ـ فقلت : لا شيء بالتأكيد أكثر من هذا حقا . ـ فقال بناء على هذا إن ذلك يكون حادثا محزنا يافيدون إذا كان ثابتا أنه يوجد إستدلال صحيح وثابت ، ونستطيع أن نقر أنه كذلك ، وإنه بعد ذلك وبحجة أننا نصادف بجانبها إستدلالات أخرى من شأنها أنها دون أن تتغير ، تعتبر تارة صادقة وكاذبة تارة أخرى . فنميل لعدم مؤاخذة أنفسنا وعدم كفايتنا . وأخيرا على العكس لما كنا نألم لذلك فإنا نسر بنفى هذا النقص عن أنفسنا لنوجهه إلى الاستدلال ! وهكذا من الآن فصاعدا نقضى بقية حياتنا فى كراهة الاستدلال وتحقيره : وهذا من جهة أخرى يحرمنا ما هو فى الموجودات موضوع حق للعلم . فقلت أى نعم وحق الإله زيس ، إن هذا بالتأكيد أمر محزن .

قال : هذا ما يجب علينا أن نبدأ بأن نحذره . فلا نجعل لنفوسنا سبيلا للفكرة القائلة إنه لا يوجد فى الاستدلال شيء صحيح ؛ ولكن نجعل بالأحرى لنفوسنا الفكرة الآتية وهى أن تصرفنا هو الذى ليس بصحيح ، وأن الواجب علينا كرجال أن نهتم بأن نسلك سلوكا صحيحا ، أنت والآخرون بالنسبة للحياة ، حياتكم المقبلة كلها ، ولكنى أنا فبالنسبة للموت فقط . أنا الذى سأحاول فى اللحظة التى فيها الموت هو شغلى الوحيد أن أسلك لا كرجل يتوق أن يكون حكيما ، ولكن كأولئك

الذين لا ثقافة لهم البتة ، وكانسان يريد أن يتغلب على الخصم ! أنظر إلى هؤلاء الناس وهم بسبيل مناقشة مسألة ما : إنهم لا يعنون المعنى الحقيقى لما يتكلمون به ، ولكن ما يهتمون به هو إقناع الحاضرين بآرائهم الخاصة . ورأيي أن هذا هو كل الاختلاف بل هو الوحيد بيني وبينهم فى الحالة الراهنة .

وليست غايتى إقناع الحاضرين بحديثى (وهذا ما لا أعنى به إلا بزيادة) ولكن أن أحكم أنا نفسى بقدر المستطاع ، أن لحديثى هذه الخاصية . وإليك الحساب ياعزيزى وانظركم أنا رابح فيه ؟ هل هناك مصادفة حقيقية فيما أقول ؟ فيالها من صفقة رابحة حقا بأن أحصل على الاقتناع ! وعلى العكس إذا لم يكن هناك شيء بعد الموت ، حسنا ! فحينئذ لن أضايق على الأقل بانتحابى فى الفترة التى تسبق الموت ، أولئك الذين بجانبي . على أن الوقت لن يتسع لى طويلا لأتأمل هذه المسألة (وهذا من سوء الحظ فى الواقع !) وبعد قليل من الزمن سينتهى الأمر . وقال وها أنا إذن مستعد وسأتناول هذه المباحثة - ياسيمياس وأنت ياسيبس - وأنا فى هذه الحالة النفسية . أما من جهتكم فدعوا لسقراط قليلا من عنايتكم ومكانا أكبر للحقيقة ! فإذا رأيتم إنى على حق فسلما معى برأيي ، وإذا لم يكن الأمر كذلك فشدوا علىّ بحججكم ، واحذروا أن نخدعنا أنا وأنتم غيرتى ، وألا أذهب كالنحلة تاركا فيكم حمتها !

عودة الى نظريات سيماس وسيبس :

قال : إلى الأمام إذن ! ذكرانى أولا بما كنتما تقولانه ، إذا اتفق لكما ملاحظة إنى لا أتذكره . فمن ناحية سيمياس إن موضوع شكه ومخاوفه ، إذا لم أخطىء هو أن النفس بكونها شيئا أكثر ألوهية وأكثر جمالا من الجسد ، لا تفنى قبله ، لأنها نوع من النغم . وأما من ناحية سيبس ، فهو فى رأيي قد سلم لى بما يلى :

أن النفس فى كل حالة شيء أكثر دواما من الجسد ، ولكنه يزيد بأنه شيء غامض لكل الناس أن يعرفوا إذا كانت النفس بعد أن تُبلى مرات متوالية عددا من الأجسام ، لا تتلاشى فى اللحظة التى تهجر فيها الجسد الأخير ، وإذا كان الموت ما هو إلا فناء النفس ، حيث أن الجسد لا يقف فناؤه أبدا . أليس هذا هو بعينه بدون زيادة ـ أى سيمياس ـ وأنت يا سيبس ، ما يجب علينا بحثه ؟ فسلم الاثنان بأنه هو بعينه فقال سقراط : « وتبعا لذلك هل ترفضان التسليم بالحجج السابقة فى مجموعها أو ببعضها وليس بالبعض الآخر ؟ ـ فأجابا معا : نرفض بعضها ، ولكن ليس البعض الآخر . ـ فقال سقراط ماذا تقولان إذن عن الحجة التى تضمنت القول بأن التعلم هو تذكر ، وأنه إذا كان الأمر كذلك ، فإن من الضرورى لنفوسنا أن توجد فى مكان ما قبل أن تقيد فى الجسد ؟ ـ فقال سيبس أما من جهة فإن إعتقادى بذلك قبلا كان عجيبا ، أما الآن فلا توجد حجة أنا أكثر بها تعلقا منها . ـ وأضاف سيمياس : وأنا بدورى فى نفس الحالة . ولا شيء يدهشنى أكثر من أن أغير رأيى على الأقل بصدد هذا الدليل ! »

سقراط يجيب سيماس .

حينئذ قال سقراط : « حسنا ! إنك لا تستطيع شيئا فى ذلك الأمر أيها الطيبى الغريب ، ويجب أن تأخذ برأى آخر مهما ضؤل حظ الفكرة الآتية من البقاء وهى أن النغم شيء مركب ، وأن النفس من جانبها ، ومن حيث أنها نغم ، هى تركيب الأوتار المكونة للجسم ، لأنه إذا كان هناك قول تأباه حتى على نفسك ، فهو أن النغم لكونه مركبا ، قد سبق فى الوجود الأشياء التى يجب أن يتركب منها ! قل هل تسمح بهذا ؟ ـ فأجاب لا أسمح به بالمرة يا سقراط ! ـ فقال سقراط هل تدرك إذن أن حديثك عرضة لهذه النتيجة ؟ فإنك تؤكد من جهة أن النفس كانت

موجودة قبل أن تدخل فى صورة إنسان ومن ثمة فى جسد ؛ من وجه أخرى إن ما ركبت منه هى الأشياء التى لم تكن موجودة بعد ! لأنه فى الواقع أن النغم لا يشبه ما تستخدمه فى تصويره ، بل بالعكس إن ما هو موجود أولا هو القيثارة والأوتار ثم هى أصواتها التى تصدر دون أن تحقق نغما بعد ، ولكن أخيرا إنه النغم الذى يتكون من كل هذه الأصوات ، وهذا هو الذى يتلاشى أولا . وأى أمل لك إذن فى أن يتفق هذا الكلام مع ذلك الذى كان موضع الحديث ؟ — فقال سيمياس: لا أمل لى بالمرة . — واستأنف سقراط : ومع ذلك إذا كان هناك حديث يليق به على الأقل أن يكون متوافقا ، فانما هو الحديث الذى يتحدث عن النغم . — قال سيمياس: هذا ما يليق به فى الواقع . — وأضاف سقراط : وحديثك ليس فيه شىء من الانسجام . ويجب أن ننظر أى القولين تفضل : هل القول بأن التعلم هو تذكر أم أن النفس نغم؟ — فقال : أى سقراط ! إنى أفضل الأول كثيرا . أما عن الآخر ففى الواقع أن فكرته خطرت لى دون سند من برهان وبفضل ملاءمة محتملة وخلابة ، وهذا هو أيضا مصدر آراء العامة . وفى رأيى أن الأدلة التى تستخدم المقدمات المحتملة فى البرهان ، إنى موقن بأنها دجل ماهر فى الخداع وفى الهندسة كما فى أى موضوع آخر ، إذا لم يكن الانسان على حذر منها . وبالعكس إن الدليل الذى يتعلق بالتذكر والتعلم أقيم على مبدأ يستحق أن يُسلم به فقد ، قيل باختصار فى الواقع أن نوع وجود نفسنا قبل حلولها فى جسم حاس هو كما تقتضيه علاقته بذلك الوجود المسمى « الوجود بالذات » . وعندى إن الأمر الذى لا شك فيه أنه قد كان لى كل الحق فى قبول هذا المبدأ[1] . لذلك أنا مضطر — كما ينبغى — ألا أسمح، لا لنفسى ولا لغيرى بالقول إن النفس نغم .

فاستأنف سقراط قائلا : مسألة أخرى ياسيمياس . هل يتفق فى رأيك ، لهذا النغم أو أى تأليف آخر أن يتصرف بأى حال بخلاف العناصر المركب منها ؟ —

(١) هذا المبدأ هو نظرية المثل .

كلا . بأى حال من الاحوال ـ وأعتقد أنه لا يليق به كذلك كونه فاعلا أو منفعلا بالنسبة لشيء إلا بالإضافة الى ماقد تكون العناصر المذكورة فاعلة أو منفعلة . فوافقه على ذلك . وإذن فانه لا يتناسب لهذا النغم أن يتصرف فى الأشيـاء التى استخدمت فى تكوينه ولـكن بالاحرى أن يتبعها . وكان هذا رأيه أيضا. فهيهات إذن أن يكون فى نغم تضاد من ناحية الحركات أو الأصوات ؟ وبالإجمال أى تضاد بالنسبة لعناصر هذا النغم ـ هيهات بالتأكيد . ـ وهاك مسألة جديدة أليس النغم بطبيعته هو الاتفاق الذى تقتضيه كل مرة العناصر المنغمة ؟ فقال : إنى لا أفهم ألا يكون الأمر بالنسبة لهذه الحالة (ولنفترض إنها ممكـنة) التى فيها تحدث المطابقة حدوثا أكبر وأكثر اتساعا ، أنه ينبغى ألا يكون هناك حينئذ لانغم أكثر وأكبر ، وإذا كان أضعف وأقل اتساعا فلا يجب أن يكون نغم أضعف وأقل اتساعا ؟ ـ هذا لاشك فيه ـ هل يمكن من ثمة أن يكون بالنسبة للنفس بحيث أن نفسا يكون لها فى أقل عناصرها وبأكبر درجة ، أكثر إتساعا وعظمة من نفس أخرى ،أو أقل إتساعا ،وأكثر ضعفا منها ، هل هذا يكون حقا: ما هيتها أعنى النفس ؟ ـ فقال: كلا ثم كلا .

فاستأنف سقراط قائلا ، فانهض إذن وحق الإله زيس :أنا أقول عن نفسى إنها تارة تـكون عاقلة فاضلة وإنها خيرة ، وتارة تكون حمقاء خبيثة وإنها شريرة فهل نقول ذلك عن حق ؟ عن حق بكل تأكيد . ـ وعلى هذا فلنستمع للقائل بالنفس المنغمة : على أى نحو من الوجود يقول إنه يوجد فى النفس هذه الأشياء التى هى الفضيلة والرذيلة ؟ هل سيقول إن هذا نغم آخر وعدم نغم ؟ وإن هذه النفس تنغمت وأعنى بها النفس الخيرة ، إنها بكونها نغما تملك نغما آخر بينما تلك لـكونها خالية من النغم لا تملك نغما آخر فى ذاتها ؟ قال سيمياس : أما من جهتى

فإنى لااستطيع أن أفيدك ، ولكن من الواضح أن هذا تقريبا هوما يقول أحداً أصحاب هذا المذهب . — فاستأنف سقراط قائلا : ومع ذلك هناك شيء سبق الاتفاق عليه : هو أن النفس ليست شيئاً أكثر أو أقل نفسية من أخرى . أليس موضوع هذا الاتفاق أنه لايوجد شيء اكبر أو أكثر إتساعا ، ولا شيء أضعف أو أقل إتساعا فى نغم منه فى نغم آخر ، أليس كذلك ! — لا شيء بالتأكيد وعلى كل حال فالنغم من حيث أنه ليس أكثر أو أقل نغمية ، فإنه ليس أعظم ولا أضعف تنغيما ، أليس كذلك ؟ إنه كذلك . — والنغم الذى لايقل تنغيمة أكثر أو أقل ، هل توجد وسيلة ليشارك بأكثر أو بأقل فى النغم أو فى مقدار النغم نفسه . — فى هذا المقدار نفسه . ألاينبغى أن نستنتج من ذلك أنه مادامت نفس ما ليست فى شيء أكثر أو أقل ، بالنسبة لنفس أخرى ، فى النفسية فلا يوجد ثمة تنغيم أعلى وتنغيم أدنى ؟ — هذا صحيح ؟ — وعلى كل حال فان نسطيع فى هذه الظروف أن نشارك فى شيء أكثر اتساعا من عدم النغم أو من النغم ؟ — كلا بكل تأكيد . — وهل تستطيع النفس فى هذه الظروف أيضا أن يكون لها نصيب أكبر من أخرى من الرذيلة أو الفضيلة إذا صح أن الرذيلة هى عدم النغم والفضيلة هى النغم ؟ — ليس أكثر من ذلك البتة — ولكن خير من ذلك ياسيمياس بدون شك إذا ما تبعنا الاستدال ، فلن يكون لنفس نصيب من الرذيلة ، إذا صح أن النفس نغم ، ومن الواضح فى الواقع أن النغم من حيث أنه كذلك ، أى من حيث أنه نغم لايمكن أن يكون له نصيب من عدم النغم . — كلا حقا . — ثم أليس ذلك أقل وضوحا بالنسبة لنفس من حيث أنها نفس تماما بالنسبة للرذيله . — كيف يكون ذلك فى الواقع ممكنا على الاقل بمقتضى مقدمة البرهان ؟ — وتبعا لهذا الاستدلال إذن يجب أن تكون نفوس الأحياء جميعا هى خيرة بالتشابه إذا صح أن طبيعة النفوس هي بالتشابه موجودة كذلك . أعنى أى نفوس . —

فقال: أى نعم ياسقراط هذا هو رأيى. ـ فاستأنف سقراط قائلا: هل من رأيك أيضا أن هذا كلام طيب ؟ وأن هذه الأشياء تحدث فى الاستدلال . إذا كان هذا المبدأ صحيحا ، بأن النفس هى نغم ؟ ـ فأجاب كلا ثم كلا .

ـ واستأنف سقراط قائلا: والآن قل لى من كل ما هو موجود لدى الانسان ألا يوجد شىء فى رأيك ، يكون له سيطرة إذا لم تكن النفس ولا سيما تبعـــا لأنها مدركة ؟ ـ لا ليس فى رأيى .ـ وهل فى رأيك أن النفس هى التى تذعن لميول الجسد أم أنها هى التى تعارضها ؟ وهاك ما أريد أن أقول : مثـلا عندما يكون الانسان محموما ويكون ظمآنا ، وهذه النفس تجذبنا إلى الناحية المضادة « لن نشرب » ! وعندما يكون الانسان جائعا « لا إنك لن تأكل ! » . وفى آلاف من الحالات الأخرى ، حيث يبدو واضحا أن النفس تعارض كل الميول الجسدية . أليس ذلك حقا ؟ ـ إن هذا ثابت إطلاقا . ـ وبالعكس ألم نتفق من قبل أن النفس طالما أنهـا نغم على الأقل ، لا تستطيع أن تتعارض مع الأوتار فى ارتخائها واهتزازاتها ، وأى حالة ما تمر بها هذه المركبات التى من الممكن أن تكون قد ركبت منها، بل بالأحرى إنها تتبعها ولا يمكن بأى حال أن توجهها ؟ ـ فأجاب سيمياس :لقد اتفقنا على ذلك ،وكيف لا يكون الأمر هكذا؟ ـ ماذا تعنى أليس ذلك أنها فى هذه اللحظة تبدو لا عيننا بسبيل القيام بالنقيض تماما ، بأن توجه كل هذه العوامل المزعومة لتكوينها ، وبأن تعارضها فى كل شىء على الأقل مدى الحياة ، بأن تتخذ فى كل الأمور موقف السيد ، ولأجل أن تخضعها فهى تستخدم أحيانا العنف وتلجأ إلى الأيلام كما تفعل التمارين الرياضية والطب ، واحيانا تستخدم قسوة أقل إما بالتهديد وإما بالتوبيخ ؛ وأخيرا عندما تتحدث إلى الرغبات وإلى الغضب والخوف كما لو أنها شىء غريب بالنسبة لها ، وهذا هو بالتقريب ما عرضه هو ميروس فى الأودسيا عندما يتحدث إلى أوليس :

قال يوجه اللوم بعنف إلى قلبه وهو يضرب على صدره : «صبرا ياقلبى ! فنيما يتعلق بالألم فقد تحملت من قبل آلاما أشد وأقسى ! » هل تعتقد أنه فى هذه الصورة ، قد استوعب قلب البطل، كما لو أنه هو بنفسه كان نغما ؟ ! وبمعنى آخر أن يكون من شأنه أن ينقاد بواسطة مطالب الجسد بدلا من أن يقودها وأن يكون هو السيد ، وبالاختصار أن يكون كشىء إلهى جدا ليوضع فى صف النغم ؟ — قسما بزيس ياسقراط إن هذا هو بالضبط ما أعتقد . — والنهاية أيها الصديق الكريم ، أنه بالنسبة لنا ليس هذا عملا طيبا بالمرة منا أن نقول إن النفس نغم ! لأننا كما يبدو لى ، لن نكون متفقين مع هوميروس الشاعر الخالد ولا نحن مع أنفسنا . — فقال سيمياس هذه هى الحالة تماما .

سقراط يجيب سيبس .

واستطرد سقراط : فلنتشجع إذن ! وقال الآن وقد صارت هارمونى ، أعنى إلهة طيبة بطريقة ما موافقة لنا ، فلنهتم إلى حد ما بزوجها كادمس وبالطريقة التى تناسبه ، وكيف نتفق معه ياسيبس وعلى أية صورة ؟ — فقال سيبس : إنى أعتقد أنك تستطيع حقا أن تكتشف هذه الصورة . وعلى كل حال فإن هذه الحجة التى عرضتها ضد النغم قد ملأتنى أعجابا بقدر ما كانت مفاجئة ! ذلك أنه بينما كان سيمياس يوضح ما كان يحيره ، قلت لنفسى : « إنه عجيب حقا أن يكون الانسان قادرا على أن يصلح من شأن اعتراضه ! » ولهذا أرى أنه ليس أكثر غرابة من أول ضربة ، لا نستطيع أن تصمد لحجتك : وإن أعجب كثيرا أن يكون هذا أيضا هو حظ حجة كادمس .

— فقال سقراط : آه ! أيها الصديق ، لا تتكلم هكذا بصوت عال ! احذر عين السوء التي يمكن أن ترتد إلى الحجة في اللحظة التي فيها تتضح . وبعد كل

شيء فان هذا شأن الآلهة ! وأما شأننا فهو ، على طريقة هوميروس ، أن نتسأند وأن نختبر هكذا ذلك الذين يمكن أن تساويه نظريتك. ومع ذلك ها هو الأصل لما تريد معرفته ! إنك تطالب بأن نوضح عدم فناء النفس وخلودها ، وبدون ذلك بالنسبة للفيلسوف الذي يسير نحو الموت ، تكون ثقته واقتناعه بأن يجد هناك بعد الموت سعادة لا يصل إليها لو عاش عيشة أخرى نهائية ، هذه الثقة كما تعتقد ، ستكون ثقة حمقاء بعيدة عن الصواب . ولكن أن نبين أن النفس شيء مقاوم وإلهي تقريبا ، وأنها كانت توجد قديما قبل الوقت الذي صرنا فيه رجالا ، فهذا لا يمنع بالمرة — كما تقول ، أن كل هذه الخاصيات لا توضح أن النفس خالدة . بل إنها تبقى وقتا طويلا ، وأن وجودها السابق يمكن إن يستغرق زمنا غير محدود ومعه كثير من المعارف والافعال ، ومع ذلك فان هذا أيضا لا يمنحها الخلود ، والواقع أن حلولها فى جسم إنسانى يكون بالأحرى مبدأ هلاكها ؛ وعلى ذلك فالنفس يجب ان تحيا هذه الحياة فى حالة من البؤس : وأنها عندما تنتهى منها بما نسميه الموت ، يجب أن تفنى . ومن ناحية اخرى إنك تقول إنه لا خلاف بالمرة بأن حلولها فى جسد يكون منفردا أو أنه يتكرر ، ولا خلاف على الأقل بالنسبة لما هو من مخاوفنا الشخصية . وفى الواقع إنها مخاوف حقة مهما يكن حظها من الصواب قليل ، حيث أننا بعيدون عن تقديم الدليل ، فاننا لا نعرف إذا كانت النفس شيئا خالدا . هذا ياسبيس كما أعتقد ، هو على وجه التقريب ، رأيك . وأنى أعود اليه عمدا وأتناوله بالتفصيل ، حتى لا يفوتنا شيء . وهكذا تضيف إليه أو تحذف منه كما تشاء . حينئذ قال سيبس : « هيه ولكن ! ليس هناك من جانبى شيء فى الوقت الحاضر احتاج إلى اضافته أو إلى حذفه ؛ لا . هذا هو ما أؤكده »

المسألة العامة للطبيعة

كيف انتهى سقراط الى ادراكها :

هنا توقف سقراط طويلا عن الكلام وكان غارقا فى بعض تفكيره ثم قال : ليست مسألتك بالأمر البسيط ياسيبيس ! وبصفة عامة ماهو علة الكون والفساد فهذا هو السؤال الذى يجب أن نبحثه من أساسه . وعلى ذلك سأتجه إلى موضوعه بشرط أن تكون راغبا فى أن أقص عليك تجاربى الشخصية . ثم إذا استطعت أن أقول كلاما طيبا ورأيت فيه شيئا ذا فائدة ، فعليك أن تستخدمه فى أن تجعل قضيتك الخاصة أكثر إقناعا . فقال سيبيس : بل نعم هذا هو ما أريده حقا وتابع سقراط قائلا : أصغ اذن . فإن ما سأفعله الآن هو عرض للقضية . والآن ! عندما كنت شابا ، كان عجيبا ذلك الشعور الذى كنت أحمله لهذا النوع من المعرفة الذى ندعوه البحث عن الطبيعة . وكنت أجد له فى الواقع جلالا لامثيل له . فهو يعرف أسباب كل شيء ولماذا يأتى إلى الوجود ، ولماذا يفنى ، ولماذا يوجد ! ولقد كان يحدث لى كثيرا أن أتخذ الجانب العكسى فى البحث ، أولا كانت بعض الأسئلة ترد كهذه : هل بتأثير نوع من التعفن الذى يشترك فيه الحار والبارد كما يدعى البعض تتشكل الحيوانات ؟ أو هل الدم هو الذى يجعلنا نفكر أم هو الهواء أو النار ؟ أم لا شيء من هذه الأشياء ، أو بالأحرى هو المخ الذى يوجد إحساسات السمع والبصر والشم التى ينتج عنها من ناحية أخرى الذاكرة والحكم ، بينما إن الذاكرة والحكم عندما تحصل على الثبات ، تكون بهذه الطريقة المعرفة . وبالعكس كنت أبحث أيضا الطريقة التى بها يفسد كل هذا ، ثم كل ما يتصل بالسماء والأرض ، وقد انتهيت هكذا إلى تكوين الفكرة بخصوص هذا البحث ، ذلك أنى عديم المعرفة بشكل لامثيل له !

« وإنى لمقدم لك مع ذلك الدليل الكافى . وهاهو : كانت هناك أشياء لى معرفة مؤكدة بها من قبل ، على الأقل هذا ما كنت أشعر به وكذلك الآخرون. حسنا ! وكان هذا البحث يصل إلى إحداث عمى تام لى لدرجة إنى كنت أفقد معرفة حتى هذه الأشياء التى كنت من قبل أتخيل معرفتها . أى نعم ، وهاك مثلا لذلك بين أمثلة أخرى كثيرة ، حتى العلة التى تجعل الأنسان يكبر ؟ فى الواقع كنت أتخيل من قبل أنه واضح لجميع الناس أن هذه العلة هى المأكل والمشرب . وتفسير ذلك : هل ينتج عن الأطعمة أن لحما يضاف إلى اللحم ، وعظاما إلى العظام ، وهل كل واحد من أجزاء الجسم الأخرى ينمو هكذا تبعا لنفس قانون العناصر النوعى ؟ ومن ثم تكون النتيجة تقدم فى مجموع الجسم الحقيقى ، ومن القليل للكثير ؛ أى نعم ، بهذه الطريقة يصير الرجل الصغير كبيرا ! وهذا هو ما كنت أتخيله فى هذه اللحظة فهل هو صحيح فى رأيك ؟ ـ فقال سيبس: نعم إنه كذلك فى رأيى إذن نبحث هذا أيضا . فى رأيى إنه ليس هناك فى الحقيقة شىء نكرر قوله فى حكمى على رجل كبير تجاه آخر صغير ، إلا أن يكون أكبر من ناحية الرأس على وجه التحديد ، كما يكون الأمر لحصان بالنسبة لحصان آخر ؛ أو مثل آخر أكثر وضوحا من السابقين . عندما كنت أرى أنه إذا كانت عشرة أكبر من ثمانية فذلك لأنه يضاف ٢ الى ٨ وأن طول ذراعين أكبر من طول ذراع واحد لأنها تزيد على هذا بمقدار النصف . ـ فقال سيبس : والآن ما رأيك فى هذا ؟ ـ فصاح سقراط : آه ! لعمرى إنى قسما بزيس بعيد عن أن أتصور معرفة العلة لأى واحد من هذه الأشياء ! أنا الذى لم أقصد أن أقول إنه عندما تضاف وحدة إلى وحدة ، إذا كانت الوحدة التى تمت لها الأضافة هى التى صارت اثنين ، أو إذا كانت الوحدة المضافة ، وتلك التى أضيفت لها ، هما اللتان صارتا اثنين تبعا لإضافة الوحدة للأخرى ! لأنه ، وقد حيرنى ذلك ، عندما كانت كل واحدة منها

منفصلة عن الأخرى ، كانت كل منهما واحدة ، وحينئذ لم يكن يوجد اثنان ، ولكنها تقاربت وهكذا نشأ عنها العلة فى حدوث الاثنين : أعنى التقابل الناتج عن التقارب المتبادل فى مركزهما ! ومع ذلك ففى حالة تجزئة الوحدة لست بأقل عجزا مرة أخرى عن الاقتناع بأن علة حدوث الاثنين تكون حينئذ التجزئة التى أدت إلى حدوثه ، لأن فى ضده قد تغيرت العلة الأولى لحدوث الاثنين ! وفى هذه الحالة الاولى كان من الصواب فى الواقع أن نعمل على تقريب الوحدتين وأن نضيف الواحدة للأخرى ؛ والآن من الصواب أن نبعدهما ونفصلهما الواحدة عن الأخرى . أما عن معرفة بموجب أى شىء تحدث الوحدة فلم أقنع نفسى بهذا الصدد أيضا ، وفى كلمة واحدة لم يكن لدى إقتناع أكثر فى أى شىء آخر بخصوص علة ظهورها أو اختفائها أو وجودها : تلك هى نتيجة هذا الأسلوب من البحث . ومع ذلك فأنى من جهتى لم أدبر أسلوبا آخر دون مبالاة ، لأنه فيما يختص بذلك الأسلوب فإنه لايناسبنى بالمرة !

ولكن ذات يوم سمعت من يقرأ فى كتاب لانكساغوراس فيما قال ، وكان فيه هذا الكلام : « إنها قطعا النفس التى نظمت كل شىء وإنها هى العلة لجميع الاشياء » إن مثل هذه العلة قد سرتنى ، ويبدو لى انه كان هناك من ناحية ما ، أرجحية فى جعل النفس هى العلة الكلية . فإذا كان الأمر كذلك أظن أن هذه النفس المنظمة التى تحقق تماما النظام الكلى ، يجب أيضا أن تنظم كل شىء وبخاصة على خير ما يمكن : هل يراد إذن أن نكشف لكل شىء العلة التى بموجبها تولد أو تفنى أو توجد ؟ إن ما يجب أن نكشفه فى موضوعه هو بموجب أى شىء يكون أفضل له ، أيكون بأن يوجد أو بأن يحتمل أو يحدث فعل مامهما يكن . فقلت لنفسى ولكنى إذا ما بدأت بهذه الفكرة فلا يوجد شىء على الاطلاق يهتم الانسان إن يجعله نصب عينيه فى البحث سواء فى موضوع ذلك الشىء أو بخصوص أشياء أخرى إلا الاتقان والسمو ؛ ومن الضرورى أن يكون له بالمثل معرفة بالأكثر شرا من حيث أنها أشياء من نفس

أنها أشياء من نفس المعرفة . هذه الافكار قد ملأتنى على ذلك رضى ، فقد تخيلت أنى قد أكتشفت الانسان الذى يستطيع أن يرشدنى إلى العلة التى يمكن لنفسى إدراكها ، العلة لكل ماهو كائن أى نعم سيعلمنى أنا كساجوارس أو لا إذا كانت الأرض مسطحة أو كروية ، هو إذ يعمل على تعليمى ذلك ، سيشرح لى فوق ذلك تفصيلا لماذا يكون ذلك ضروريا : حيث أنه يقول ، الافضل أن تكون فى المركز . وبالاختصار ليس عليه إلى أن يوحى إلى بذلك حتى أكون على تمام الاستعداد لأن أرغب عن أى نوع آخر من السببية ! وبالطبع كنت مستعدا أيضا أن أتلقى نفس نوع التعليم فيما يختص بالشمس ، وبخصوص القمر أيضا وباقى الكواكب الأخرى فيما يتعلق بموضوع سرعتها النسبية ودورانها وتقلباتها الأخرى ؛ أى نعم ، وأخيرا كيف يكون من الافضل لكل واحد منها أن يؤثر أو يتأثر فيما يختص بتلك الاشياء ، وفى الواقع لم يخطر لى لحظة واحدة عندما أعلن أن كل ذلك قد نظمه العقل ، أنه قدم بهذا الخصوص علة أخرى غير هذه العلة : إن خير طبيعة لكل ذلك هى بالضبط طبيعة كل ذلك ؛ وإذن ما دامت السببية التى نحن بصددها ، يعزوها الى كل واحد من هذه الاشياء كما يعزوها اليها مجتمعة ، فإنى كنت أتخيله وقد راح يشرح بالتفصيل أيضا ما هو الافضل لكل منها وما هو الخير العام لها جميعا . آه ! إنى لاأسلم فى آمالى بسهولة : بل على العكس باى حماسة أمسكت بالكتاب ! وكنت أقرأه بأسرع ما أستطيع ، لكى أعرف سريعا الافضل والأسوأ .

لا والآن ! وداعا أيها الأمل العجيب ! لقد نأيت عنك بوله . وفى الواقع كلما كنت أتقدم فى قراءتى ، أرى رجلا لايفعل شيئا بالعقل ، ولا ينسب إليه أيضا أى دور فى العلل الخاصة بنظام الأشياء ، بل على العكس يذكر فى هذا الخصوص

أفعال الهواء والأثير والماء وكثيرا من التفسيرات الأخرى المضطربة . ومع ذلك فإن حاله كما بدا لى ، تشبه حالة البعض الذى بعد أن قال : إن سقراط يصدر فى جميع أفعاله عن العقل ، وبعد أن يتقدم بعد ذلك ليذكر أسباب كل واحد من أفعالى ، يعرضها هكذا : أولا لماذا أنا جالس فى هذا المكان ؟ ذلك لأن جسمى مؤلف من عظام وعضلات ، وأن العظام صلبة ولها مجامع تفصل بعضها عن البعض الآخر ، بينما تغلف العضلات التى خاصيتها أن تنقبض وتنبسط ، العظام باللحم وبالجلد الذى يحفظها جميعا ، والنتيجة إذن لتذبذب العظام فى تعشقها بعضها ببعض، أن انبساط العضلات وتوترها يجعلانى قادرا مثلا على أن اثنى الآن هذه الأعضاء ؛ وهذا هو السبب الذى من أجله أجلس مطويا هكذا فى هذا المكان ! هل يتعلق الأمر الآن بالحديث الذى كان لى معك ؟ إن الأمر قد يتعلق بأسباب أخرى مشابهة : فقد يُذكر فى هذا الخصوص فعلُ الرنين الصوتى وفعل الهواء والاستماع وأيضا آلاف الأشياء من هذا النوع ؛ وقد لا نهتم بذكر الأسباب الحقيقية لذلك . ومع ذلك فهذه هى : من حيث أن الأثينيين قد رأوا من الخير أن يحكموا علىّ ، فأنى لهذا السبب نفسه ، قد رأيت بدورى أنه من الخير أن تلقى وأنا باق حيث أنا ، القصاص الذى ينزلوه بى نعم قسما بالكلب ! منذ وقت طويل ، إذا لم أخطىء ، وهذه العضلات وهذه العظام يمكن أن تكون إما من ناحية مغاريا وإما ناحية L'oetie هناك حيث ينقلها إدراك معين للأفضل ، إذا لم يكن من رأيى أنه من الأفضل والأجمل أن أفضل على الفرار والهرب قبول هذا القصاص الذى فرضته المدينة علىّ .

« ولكن إن نطلق اسم العلل على أمثال هذه الأشياء هو منتهى الجهالة . وبالعكس هل يقال إنه بدون امتلاك العظام والعضلات وكل ، ما لدىّ فوق

ذلك ، لا أستطيع أن أحقق نواياى ؟ حسنا هذه هى الحقيقة . ولكن أن يُقال إنه بسبب ذلك افعل ما أفعل وإنى أصدر فى فعل ذلك عن العقل وليس بمقتضى اختيار الأفضل ، ربما يكون ذلك تسليما بسهولة عظيمة بالحديث ! وهنا يوجد تمييز قد يعجزنا : شىء آخر فى الواقع هو الذى يكون العلة حقا ؛ وشىء آخر الذى بدونه لا تكون العلة أبدا علة . ومع ذلك فهاك فى نظرى ما تشير به الغالبية وهى تتحسس كأنها فى الظلام ، بعبارة استعمالها غير مناسب ، كأنه هو العلة . والنتيجة أن أحدهم بعد أن أحاط الأرض بزوبعة ، يريد أن تكون السماء هى التى تثبتها فى مكانها ، بينما هى فى رأى آخر نوع من إناء منسع يستخدم الهواء قاعدة له ودعامة . أما عن القوة التى بفعلها يكون أفضل نظام ممكن لهذه الأشياء هو ذلك الذى تحقق فعلا ، هذه القوة لا يبحثون عنها ، ولا يتصورون أن فيها قوى إلهية . ولكنهم يظنون أنهم يستطيعون يوما اكتشاف أطلس ما يكون أمتن من ذلك وأكثر خلودا ، وبواسطته تكون هذه الأشياء فى مجموعها أكثر احتمالا . وبعبارة أخرى إن الخير الذى هو منّة فإنهم لا يتصورون أنه هو الذى يربط ، ويحتمل فى الحقيقة أى شىء مهما يكن . ولكن على العكس بالنسبة لى ، إذ لأجل أن أعرف كيف يوجد هذا النوع من العلة ، فأى سرور ألا انحاز لمذهب أيا كان ! ومع ذلك حيث أن العلة قد خفيت علىّ ، وحيث أنه لم يكن لدى الوسيلة لأن أكتشفها بنفسى ، ولا أن أعلم بها عن آخر ، فلأجل أن آخذ فى البحث عنها قد غيرت وجهتى وأى مشاق لقيت فى هذا السبيل ، هل ترغب ـ ياسيبس ـ أعرضها عليك ؟ فأجاب : مستحيل بالتأكيد أن يوجد من يرغب فى ذلك أكثر منى !

ان العلة الحقيقية هى الصورة .

فاستأنف سقراط قائلا والآن ! ها هو ما كانت عليه أفكاري بعد ذلك ،

ومنذ أن فترت همتى فى دراسة الوجود ، كان يجب أن أحذر ذلك الحادث الذى كان المشاهدون لكسوف الشمس هم ضحاياه حين لاحظوه ، ومن الممكن فى الواقع أن يفقد فيه البعض البصر ، لأنه لم يراقب فى الماء وبطريقة ما مماثلة لصورة الكوكب . نعم ، فإنى من جهتى قد فكرت فى شىء من هذا النوع : فقد خشيت أن أصبح أعمى القلب تماما ، بأن أصوب هكذا عينى على الأشياء وبأن أبذل جهدى بواسطة كل حاسة من حواسى للإتصال بها . وقد بدا لى حينئذ من الضرورى أن ألجأ إلى جانب الأفكار وأن أحاول أن أجد فيها حقيقة الأشياء . ومن الحق أنه ربما لا تكون موازنتى محكمة فى ناحية ما لأنى لا أوافق بدون تحفظ على أن الملاحظة المثالية للاشياء تجعلنا نتأملها فى صورها ، والأحرى أن نقوم بتجربة حقيقية ، وإنى دائما أدخل من ناحية الملاحظة . وهكذا بعد الحد أتخذ أساسا فى كل حالة الفكرة التى أعتقد أنها الأكثر قوة ، فإن كل ما أستطيع أن أجده من توافق الألحان معها ، أضعه كأنه كان حقيقى ، عندما يتعلق الامر بالعلة وعند يتعلق الأمر بأى شىء ، وبالعكس كل شىء ينقصه هذا التوافق فى الألحان ، فإنى أعتبره غير صحيح . ولكن أحب أن أعرض عليك بوضوح أكثر ما قلته منذ هنيهة لأنك إذا لم أخطىء ، لا تفهم الآن . — فقال سيبس : لا وبحق زيس إنى لا أفهم جيدا ! فاستأنف سقراط قائلا : ومع ذلك فإن هذا الكلام ليس بجديد مطلقا ، ولكن فى أى فرصة أخرى كما فى الحجة السابقة إنه هو الكلام الذى لم أكف مرة واحدة عن التمسك به — وعندما أهم بمحاولة أن أعرض عليك ماهو نوع السببية التى من أجلها تكلفت كل هذا العناء ، فهاك فى الواقع ما سأجده من جديد ، وهو كما تعرف ما كررت قوله مائة مرة ، وهاك ما أتخذه مبدأ وأساسا عندما أسلم بأنه يوجد جميل فى ذاته وبذاته وخير كبير وهكذا دواليك ، فإذا سلمت لى بوجود هذه الأشياء ، وإذا ما اتفقت معى فى

ذلك فسيكون لى أمل بأن هذه الأشياء ستؤدى بى أن أضع تحت نظرك العلة التى كشفت بهذه الطريقة والتى تقرر بأن النفس لها الخلود — فقال سيبس: ولكنى أسلم لك بذلك بكل تأكيد ، وليس عليك إلا أن تتم ذلك بأقصى سرعة .

فتابع سقراط قائلا : فلنبحث إذن ذلك الذى يتبع وجود الحقائق الآنفة الذكر لترى إذا كنت تشاركنى الرأى فى هذا الصدد . ومن الواضح لى فى الواقع أنه إذا كان الجمال يتعلق بشىء ما غير الجميل فى ذاته ، فلا يوجد اطلاقا أى علة أخرى لكون هذا الشىء جميلا ، إلا أن يشترك فى الجميل الذى يتعلق به الأمر وقد تكلمت كثيرا عن كل شىء . فهل ذلك نوع من العلة يحوز رضاك ؟ — فقال إنها تحوز رضائى ، — فاستأنف سقراط قائلا : فى هذه الحالة لم أعد أفهم العلل الأخرى ، تلك العلل الدقيقة ، ولم أفلح أيضا فى تفسير ها لنفسى: نعم فليعللوا لى جمال شىء ما ببهاء لونه أو جلال صورته أو بأى شىء آخر من هذا القبيل ، وهى تفسيرات كثيرة لا ألتفت إليها ، وبالمثل فإنى مبلبل فيها جميعا ! وبالعكس فإن هذه العلة التى جعلت منها قضيتى فى بساطة ساذجة وربما حمقاء ، قائلا لنفسى إن جمال هذا لم يحدث لأى سبب آخر إما بسبب وجود الجميل الذى نحن بصدده ، أو أيضا باتصاله به وإما أخيرا بهذه الطرق والوسائل التى يقتضيها تعلق شىء بآخر . بخصوص هذه النقطة الأخيرة فإنى فى الواقع لم أتعصب لها حقا حتى هذه اللحظة ولكن تعصبت لهذه التى تقول : إن الجمال هو الشىء الذى يحيل كل الأشياء الجميلة جميلة لأنى هنا أجد أكبر طمأنينة فى الجواب سواء وجهالى أو للآخرين . وبارتباطى بهذا المبدأ أظن إنى قد أمنت الزلل : وبأى طمأنينة أخرى بأن أرد على نفسى كما أرد على أى شخص آخر بأنه بالجمال تكون الأشياء الجميلة جميلة ! أليس هذا هو رأيك أيضا ؟ هذا هو رأيى . — وتبعا لذلك أيضا إنه بالكبر تكون الأشياء

الـكبيرة كبيرة ، وتكون أكبر تلك التي هي أكبر، كما أنه بالصغر تكون أصغر تلك التي هي أصغر ؟ ـ نعم . ـ ومن ثم فلست أنت الذي يقبل أن يقال له عن هذا إنه أكبر في الرأس من ذاك ، وعن أصغرهما إنه أصغر من ناحية هذا الشيء نفسه ! بل أحرى بك أن تحتج بأنه من جانبك أنك لا تقول إلا هذا : « إن ما هو أكبر ليس هو على أية حال أكبر بشيء آخر إلا بكبر ما ، أعني أن مايجعله أن يكون أكبر هو الكبر ، بينما إن ماهو أصغر لا يكون أصغر بشيء آخر إلا بصغر ما ، أعني أن ما يجعله أن يكون أصغر هو الصغر » لأنك تخشى كما أعتقد ، عندما تقرر أنه من ناحية الرأس يكون هذا أكبر وذاك أصغر ، أن ترى قائما ضدك هذا الاعتراض الذي يقول أولا : «إنه من ناحية الشيء نفسه حينئذ إن الأكبر يكون أكبر والأصغر يكون أصغر ؟» ؛ وبعد ذلك : «إنه إذا من ناحية الرأس التي تكون صغيرة ، أن ذلك الذي هو أكبر يكون أكبر ! » وإنه لمن الأعاجيب بالتأكيد أن يكون شيء كبيرا بواسطة شيء ما أصغر . ألا يخيفك كل ذلك ؟ » فأخذ سيبس يضحك وقال يخيفني أنا ؛ أي نعم ! ـ واستأنف سقراط قائلا : وأيضا أن تكون ١٠ أكبر ب ٢ عن ٨ ، وأن يكون ذلك علة تفوقهـا ، الست تخشى قول ذلك، ولـكنك لا تخشى ذلك إذا كان ذلك بمقدار وحقيقة المقدار ؟ وفيم يختص بطول ذراعين ، ألا تخشى أن تقول إنه بالنصف يكون طولها أكبر من طول ذراع واحد ، ولـكنك لاتخشى أن تقول بأن ذلك بكبر ما ؟ لأن الأمر كذلك بدون شك فيما يتعلق بالخوف ؟ ـ فقال نعم تماما : ـ وشيء آخر عندما تضاف وحدة الى وحدة ؛ هل تدعي أن هذه الاضافة هي علة حدوث الاثنين ، أو عندما تجزىء وحدة ، هل تدعي انها التجزئة ، ألا تحذر من ذلك ؟ وأنك لتصرخ عاليا : ليس هناك كما أعرف ، طريقة أخرى لـكل شيء في مجيئه

إلى الوجود إلا أن يشترك فى الجوهر الخاص بكل حقيقة يجب أن يشترك فيها . وهكذا فى هاتين الحالتين ليس لدى علة أخرى لا دلل بهـا على ظهور الاثنين إذا لم تكن هى المشاركة فى التثنية ، وبالاختصـار من الضروى أن يشترك فى هذه التثنية ذلك الذين يجب أن يكون اثنين ، وفى الوحدة الذى يجب أن يكون واحدا » . أما عن هذه التجزئات وهـذه الاضافات والحيل الأخرى المماثلة فانك تدعها جانبا تاركا هذه الشروح للرجال الذين هم أكثر منك علما ! »

الطريقه

وعلى العكس انت ، فإن الهلع الذى يستولى عليك كما يقال ، من ظلك ، أى الخوف من عدم كفاءتك وتعلقك بالطمأنينة التى وجدتها باتخاذك القضية التى نحن بصددها كأساس ، كل ذلك أوحى اليك بمثل هذا الجواب . ولـكن إذا تعلق بعضهم بالقضية فى ذاتها ، فإنه هو ذلك الذى تدعه جانبا ، ولأن تجيب فانك تنتظر إلى أن تبحث بين النتائج التى تنجم عنها ، إذا كان هناك ، فى رأيك ، توافق فى الالحان أو شذوذ . ثم عندما يحين الوقت لكى تعلل هذه القضية فى ذاتها فإنك تفسرها بالطريقه نفسها ،بأن تضع هذه المرة قضية أخرى كاساس ، تلك التى من جميع القضايا ، تجد فيها عند رجوعك إلى أصلها ، أكـبر قيمة ، تصل إلى نتيجة ما مرضية . ولـكنك لن تتعثر فى الارتباكات التى يقـع فيها المجادلون لأنك لن تحـاور في المبدأ وفى الوقت نفسه ، فى النتائج التى هو منشأها ؛ بشرط أن تـكون راغبا على الأقل ، إكتشاف شيء ما يـكون حقيقة . وهذا فى الواقع كما يبدو هو الشيء الذى لا يتحدث عنه هؤلاء الناس بالمرة ولا يهتمون به أيضا . بل هم جديرون فقط بتلك الحـكمة التى تعمل عـلى إفساد كل شيء ، أن يستطيعوا أدخال السرور . إلى نفوسهـم ! وأنت ، إذا

كنت فيلسوفا حقا ، وبالعكس إنى مقتنع بذلك ، فأنت ستفعل ما أقول . — فقال: سيمياس وسيبس معا : إن حديثك لهو الحقيقة بعينها ! »

وقفة أخرى فى القصة :

إيشكرات — وبحق زيس ! إن هذا حق يافيدون وفى الواقع إن عرض سقراط لهذه الأفكار فى رأيى ، لهو آية فى البيان والوضوح حتى لذوى العقلية المتوسطة .

فيدون — ليس هناك أحق من ذلك ياإيشكرات ؛ وكان هذا أيضا رأى اولئك الذين كانوا هنالك .

إيشكرات — ورأينا نحن أيضا كما ترى ، نحن الذين لم نكن هناك ولكنا نستمع الآن إلى قصتك ! والآن ماذا كانت بقية الحديث ؟

استئناف نظرية الصور ومسألة الاضداد :

فيدون — إذا لم أخطىء ، عندما وافقناه على ذلك ، واتفقنا على فكرة الوجود الحقيقى لكل واحدة من هذه الصور وعلى اشتراك هذه الصور فى كل ماهو ليس ذاتها والذى يأخذ منها التسمية بعد ذلك . سأل هذا السؤال ، قال : « إذا كان هذا هو رأيك إذن ، فهل قولك عن سيمياس إنه أكبر من سقراط ولكنه أصغر من فيدون ، ألا تقول انه يوجد حينئذ فى سيمياس الواحد والآخر ، أى الكبر والصغر ؟ — أى نعم ! — ولكن فى الحقيقة ألست توافق على أن فى هذه العبارة : « سيمياس يفوق سقراط » أن الطريقة التى يعبر بها الكلام لا تتصل مع ذلك بما هو حقيقى ، وانه بلا شك لا يتعلق فى الواقع بطبيعة سيمياس فى التفوق ، فيما تختص بالضبط بأنه هو سيمياس ، ولكن فيما يختص بالكبر مادام يملك كبرا

ما ، ولا أكثر — مع ذلك — من أن تفوقه على سقراط لا يفسر ، بأن سقراط هو سقراط بل لأنه يملك صغرا بالنسبة لكبر الآخر ؟ — هذا صحيح — وإذا كان فيدون يفوقه هو أيضا ، فليس ذلك أيضا لأن فيدون هو فيدون ، ولكن لأن فيدون يملك كبرا بالنسبة لصغر سيمياس ؟ — انه لكذلك . — وبهذه الطريقة تبعا لذلك تكون التسمية التى تختص بسيمياس انه « كائن كبير » تماما كما هو « كائن صغير » حيث أنه بين الاثنين ، وأنه يخضع صغره لكبر أحدهما لكى يفوقه هذا فى الكبر ، بينما أن مايقدمه للآخر هو كبره الذى يفوق صغر الآخر » — حينئذ وافق سيبيس مبتسما : « يبدو أنى راغب فى تحرير عقد ! ولكن بعد كل شيء إن هذا يشبه تقريبا ما أقول : »

فاستأنف سقراط قائلا : « إن سبب حديثى دائما هو رغبتى أن أراك تشاركنى رأيى الخاص . وهناك فى الواقع شيء واضح لعينى إنه ليس فقط الكبر فى ذاته الذى لا يقبل أن يكون كبيرا وصغيرا فى وقت واحد ، ولكن الكبر الذى يكون لدينا ، هو أيضا لا يقبل أبدا الصغر ، وهو أيضا قليلا مايقبل أن يتفوق عليه . ولكن أمامنا أحد أمرين : إما أن يفر ويدع المكان عند مايتقدم ضده وهو الصغر ، وإما أن يكف عن الوجود بالنسبة لهذا التقدم نفسه . أما أن ينتظر بقدم ثابتة ويستقبل فى ذاته الصغر ، فإنه بذلك يمتنع أن يكون شيئا آخر إلا هو بذاته . وإليك موازنة : فانا عندما استقبل الصغر دون أن أضعف واستمر أن أكون ذلك الذى أنا هو بالضبط ، أى سقراط نفسه فانى صغير ، والكبر بالعكس لكونه كبيرا لا يستطيع أن يقصد أن يكون صغيرا . وبالمثل أيضا إن الصغر الذى لدينا يمتنع دائما أن يصير كبيرا أو يكونه ، وأيضا كل ضد آخر طالما أنه يكون هو تماما ، يمتنع أن يصير أو أن يكون فى نفس الوقت الضد الخاص به . ولكن إذ حدث له ماذكرته منذ هنيهة ، فإما أن يبتعد وإما أن يكف عن الوجود — فقال سيبيس : إن الأمر واضح لعينى وضوحا مطلقا ! »

اعتراض

حينئذ تكلم أحد الذين كانوا موجودين هناك (من هو؟ إنى لا أذكره بكل تأكيد) : بحق الآلهة ! ألم تتفقوا فيما كنتم تقولونه من قبل ، على عكس ماتقولونه الآن تماما ؟ وإنه من الاصغر يولد الأكبر ومن الأكبر يولد الأصغر ؟ وإن مايتكون منه السكون للاضداد ، أنها تصدر عن الاضداد ؟ ثم مايقال الآن ، كما يبدو لى ، إن هذا لا يمكن أن يحدث أبداً ! » فأدار سقراط رأسه للناحية التى يأتى منها الصوت وقال ! « إنك لشجاع أن تذكرنا بذلك ! وإنك مع ذلك لا تفكر فى الفرق الذى يوجد بين ما نقوله الآن وما كنا نقوله فى تلك اللحظة وفى الواقع إن ما كنا نقوله فى تلك اللحظة إنه يولد من الشيء الذى هو ضد الشيء الذى يكون ضده . ولكن ما نقوله الآن هو أن الضد ذاته لا يمكن أن يصير الضد الخاص به ؟ وهو ليس ملحوظا فى ذاتنا أكثر مما هو ملحوظ فى حقيقة طبيعته . نعم ياعزيزى ، فى تلك اللحظة كان الأمر يتعلق بمواضيع تختص بالاضداد وكنا نكيفها تبعا لتسميتها ، ولكن الآن فإن الأمر يتعلق بالإضداد فى ذاتها التى تنتقل تسميتها مع وجودها فى المواضيع المكيفة ، إلى هذه الاضداد ، وأما الاضداد التى نحن بصددها ، فلم نقل أبدا إنها تقبل أن يتلقى بعضها السكون عن بعضها الآخر . » وفى الوقت نفسه نظر إلى سيبيس ثم أوضح هكذا فقال : «هل من المصادفة أن تدع نفسك تبلبل ، أيضا يا سيبيس بالشك فيما قاله هذا ؟ - فقال سيبيس : كلا بالمرة ! وليست هذه حالى . ومع ذلك فهذا لايعنى أنه لاتوجد أشياء صغيرة تقلقنى ! ـ فاستأنف قائلا : هل اتفقنا نحن الاثنان بدون تحفظ على أن الضد لا يكون أبدا الضد المقابل له ؟ ـ فأجاب سيبيس : اطلاقا .

ـ فقال سقراط : فلنستمر إذن : أرجوك أن تبحث إذا كنا أنت وأنا متفقين

على هذا . هل هناك شيء نسميه حارا وآخر باردا ؟ — نعم ! بكل تأكيد . — وهل هذا بالضبط هو ما تدعوه بردا ونارا ؟ — ، بالتأكيد قسما بزيس ! ولكن هل هل يكون الحار حينئذ شيئا آخر غير النار ، والبارد شيئا آخر غير البرد ؟ — نعم — ولكنى أظن أنه حينئذ تبعا لرأيك ، لن يقبل البرد الحقيقى أبدا فى ذاته الحار بالطريقة التي ذكرناها من قبل ، ولن يستمر فى الوجود تماما كما هو ، بأن يكون بردا مع حار ، بل بالعكس تماما عندقدوم الحار ، فهو أما أن يدع له المكان وأما أن يكف عن الوجود . — نعم ! إطلاقا . — والنار بدورها حين يتقدم ضدها البرد ، فهى إما أن تنسحب ، وإما أن تتلاشى ، بدون أن تصر بعد أن تكون قد استقبلت فى ذاتها البرودة ، أن تكون أيضا كما هى تماما بكونها نارا مع بارد . — فقال : هذا صحيح .

— فاستأنف قائلا : من الممكن إذن أن يكون الأمر كذلك فى بعض الأمثلة المشابهة ، ذلك أنه ليست الصورة فقط فى ذاتها التى تستحق الاسم الخاص بها لزمن أبدي ، ولكن هناك أيضا شيء أخر الذى لعدم كونه الصورة التى نحن بصددها ، يملك مع ذلك خاصيتها وذلك لأبدية وجودها الخاص وهاك أيضا حالات يمكن أن يتضح فيها ما أقول . ففى الحقيقة إن هذا الاسم الذى نذكره الآن هو بلا شك منفصل عن الفردى حقا ، أليس كذلك ؟ — هيه ! إطلاقا . — وهل يكون الأمر كذلك بهذه الحقيقة فقط (نعم ، هذا هو سؤالى) أو أيضا بحقيقة أخرى التى هى بدون أن تكون الفردى ذاته ، تحمل مع ذلك بحق إسمه دائما ، مضافا إلى إسمها الخاص بها ، لأن من شأن طبيعتها أن الفردى لا يخلو منها أبدا ؟ ولكنى أقول إنه شيء من هذا القبيل الذى يحدث للثلاثة ، ومرات أخرى كثيرة . وإذا لم نعتبر إلا حالة الثلاثة ، أليست ، توافق أن اسمه الخاص يجب دئما أن يستعمل فى الدلالة عليه ، وأيضا إسم الفردى

بالرغم من أن الفردى لا يكون ذلك الشيء الذى تكونه الثلاثة ؟ والآن ! ومع ذلك إذا كان هذا هو نوع طبيعة الثلاثة فانها أيضا طبيعة الخمسة ونصف الاعداد بأجمعها التى لعدم كونها نفس ذلك الذى يكونه الفردى ، يكون كل واحد من هـذه الاعداد دائما فرديا . والاثنان من ناحية أخرى والأربعة والمجموعة الأخرى من الاعداد أيضا لا تكون نفس الشيء الذى يكون الزوجى ، ومع ذلك فكل من هذه الاعداد زوجى . هل تسلم بذلك أم لا ؟ — فقال كيف أرفض ذلك ؟

— فاستأنف سقراط قائلا : الآن ! فلتنتبه لما أريد أن أوضحه . وها هو : من الواضح أنه لا يوجد إلا إضدادنا الأولى التى لا يقبل الواحد منها الآخر ، وهناك أيضا كل ذلك الذى بدون أن يكون ضدا بالمبادلة ، يملك دائما هذه الاضداد ، والذى لا يقبل أيضا بوجه الاحتمال مثل هذه الخاصية التى قد تكون الضد لتلك الخاصية التى توجد فى هذه المواضيع ، ولكن عند الاقتراب من هذه الخاصية ينعدم الموضوع أو يتخلى عن مكانه . هل سوف لا تقول عن الثلاثة إنه سيكف عن الوجود وإنه سيقبل أى تبدل قبل أن يحتمل ، بكونه ثلاثة أيضا ، أن يصير زوجيا ؟ — فقال سيبيس : إن هذا ثابت على الاطلاق . — فقال سقراط : إنه ليس أقل ثبوتا ألا يوجد تضاد بين الزوجية والثلاثية . — لا بكل تأكيد ! — ليست إذن الصورة فقط التى يكون بينها تضاد هى التى لا تتحمل التقارب بين إحداها والأخرى وهناك أيضا بعض الصور الأخرى لا تحتمل تقارب الاضداد . — فقال : إنها الحقيقة بعينها ! واستأنف سقراط قائلا : هل تريد إذن أنه إذا استطعنا ذلك ، فإننا نحدد من أى نوع تكون هذه الصور الأخيرة ؟ — نعم ! بكل تأكيد . — فقال ألا تكون إذن هذه الصور يا سيبيس ، تلك التى يكون وضع اليد على أى شيء مهما يكن ، لا يلزمها فقط أن تحوز طبيعتها

الخاصة فى ذاتها ، ولـكن أيضا طبيعة الضد الذى يكون له دائما ضد ؟ - كيف تقول ؟ كما كنا نقول منذ لحظة ولنري وأنك تعرف جيدا ، أن كل ما يحتمل وضع اليد لطبيعة الثلاثة ، ليس هو بالضرورة الثلاثة فقط . بل يكون أيضا الفردى . - نعم إطلاقا - هل تقول من ثم إن ما هو من نفس النوع لايطرأ بلا شك أبدا على مثل هذه الطبيعة التى تتعارض بالتضاد مع الخاصية التى يكون عملها أن تتم تصوير ما نحن بصدده ، - كلا فى الحقيقة . ولـكن هل الخاصية التى تصوره كما اتفقنا هى « فردية » حقا ؟ - نعم . - والخاصية المضادة هل هى خاصية الزوجى ؟ - نعم . - وتبعا لذلك لا يطرأ أبدأ على الثلاثة طبيعة الزوجى . - لا بالتأكيد ! - ومن ثم فالزوجى لا يكون خاصية للثلاثة . - لا ليست خاصيته . - على ذلك تكون الثلاثية لا زوجية . - نعم . وهاك بالاختصار ما كنت أدعوه تعيينا لأى نوع تكون الصورة التى بدون أن تكون الضد لصورة أخرى ، لا تقبل مع ذلك هذه الصوره المضادة : فمثلا الآن ، الثلاثية Triade التى بعدم كونها (العكس) الضد للزوجى ، لا تقبله أيضا فى ذاتها ، لهذا لأنها تحمل دائما معها ما هو ضده ، كما أن الزوجية Dyade ضد الفردى ، والنار ضد البرد ، وكثير من الصور أيضا . والآن ! فلننظر إذن : إذا كنت توافق على هذا التحديد فإنه ليس الضد فقط الذى لا يقبل فى ذاته الضد ، ولـكن أيضا هذه الصورة التى تحمل معها ضدا ما فى شىء ما تطرأ عليه ، والصورة نفسها التى تحمل ، لا تقبل أبدا فى ذاتها الضد لما تحمله . وفضلا عن ذلك فلنرجع إلى ذكرياتك : ليس هناك ضرر من أن تسمع تكرار الشىء نفسه ! فالخمسة لا تقبل فى ذاتها طبيعة الزوجى ولا العشرة التى هى ضعفها لا تقبل طبيعة الفردى . ومع ذلك فإن طبيعة الفردى هى التى لا يقبلها فى ذاته ، وبالتأكيد ليس أيضا الثلاثة أنصاف ولا الكسور

الأخرى من نفس النوع التى تقبل النصف فيما يتعلق بطبيعة الكلى . ومن جهة أخرى أيضا المثلث وكل كسر من نوعه . وفى الحقيقة أظن أنك تتبعنى وتشاركنى رأيى . — فقال سيبيس : إنى أشاركك فيه بكل قوتى وإنى أتبعك .

تطبيق لمسألة بقاء الارواح بعد الموت

الحجة الرابعة

— قال سقراط : والآن فلنعد إلى نقطة الابتداء . ولتحدثنى دون أن تستعمل فى اجابتك كلمات سؤالى نفسها ؟ ولكن بأن تنسج على منوالى . وتفسير ذلك : فالى جانب الجواب الذى كنت أتحدث به فى أول الأمر ، ذلك الجواب الأكيد الذى أقوله ، ألمح فى ضوء حديثنا الحاضر ، طمأنينة أخرى فاذا ما سألتنى لما فى الواقع : « عندما تتمثل الجسم ، ماهو الشىء الذى يجعله حارا ؟ » ولن القى اليك بالجواب الصحيح فى هذا الصدد ، ذلك الجواب الذى لا يكون حكيما : إنها الحرارة التى تجعله حارا ، بل جواب آخر أشد لباقة ، مأخوذ مما كنا نقوله منذ هنيهة : « إن الذى يجعله حارا هى النار » . وإذا ما سألتنى أيضا عندما تتمثل جسما ، ما الذى يجعله مريضا ، فلن أقل أيضا إنه المرض ، ولكن هى الحمى . وبالمثل ! « عندما تتمثل عددا ما ، ما الذى يجعله فرديا ؟ » فلن أجيب بأنها الفردية ولكن هى الوحدة . وهكذا دواليك . ومع ذلك فلننظر من الآن إذا كنت قد فهمت فهما كافيا ما أريد أن أقول . — فقال سيبيس : بل نعم ! قد فهمت بمقدار كاف تماما . — فاستأنف سقراط قائلا : أجب إذن : عندما تتمثل جسما ما ، ما الذى يجعله حيا ؟ فقال : إنها النفس . — هل الأمر كذلك دائما ؟ — فقال سيبيس : ماالوسيلة لأنكار ذلك فى الواقع ! — وتبعا لذلك إن أى شىء تمتلكه النفس فهى تحل فيه

ولكن هل يوجد ضد للحياة أولا يوجد ؟ ـ فاجاب : يوجد ضد واحد . ـ ماهو ؟ ـ الموت . ـ أليس من الحق أن النفس يجب ألا تقبل أبدا فى ذاتها الضد لذلك الذى بذاته تجلبه دائما معها ، وأنه على هذا يجب أن ينتج الإتفاق مما قلناه آنفا ؟ ـ فأجاب سيبيس : وبدون أدنى تقييد .

ـ ماذا ينتج عن ذلك ؟ ذلك الذى لايقبل فى ذاته طبيعة الزوجى كيف سميناه منذ هنيهة ؟ ـ فقال : لازوجى . ـ وذلك الذى لايقبل فى ذاته العادل ؟ وذلك الذى لايصلح لأن يقبل فى ذاته المثقف ؟ ـ فأجاب : غير المثقف وللآخر غير العادل ـ هيا بنا ! وذلك الذى لا يصلح أن يقبل فى ذاته الموت ماذا ندعوه ؟ ـ فقال غير مائت . ـ والنفس أليست هى التى لاتقبل فى ذاتها الموت ؟ ـ لا . ـ وإذن فالنفس شىء غير ميت ؟ وهى شىء غير مائت . ـ فلنتقدم ! لأن ذلك بالتأكيد ، يجب أن نقرر أنه ثابت : ألا نصدر فيه حكما آخر ؟ ـ كلا ! ياسقراط فقد قلنا مافيه الكفاية . ـ فاستأنف : ماذا ينتج عن ذلك ياسيبيس إذا كان من الضرورى للفردى أن يكون غير قابل للفساد ، هل من الممكن للثلاثة أن تكون غير قابلة للفساد ؟ ـ وكيف لاتكون كذلك فى الواقع ؟ ـ وإذا كان من الضرورى أيضا لغير الحار أن يكون غير قابل للفساد ، فهل فى كل مرة نضع الحار على بعض البرد لا يختفى البرد محافظا على ذاتيته غير مذابة ؟ لأن البرد بالتأكيد لايكف عن الوجود ، ومن ناحية أخرى لايتحمل أيضا بدون أن يضعف الحرارة ولا يقبلها فى ذاته . ـ فقال سيبيس : هذه هى الحقيقة وبالمثل إنى أظن إذا كان من الضرورى للغير مبرد أن يكون غير قابل للفساد ، فإن النار ، فى حالة ما تهاجم بشىء ما بارد . لاتخمد أبداً ، ولا تكف هى أيضا ، عن الوجود ، ولكنها تنصرف محافظة على نفسها بالابتعاد . ـ فقال هذا ضرورى . ـ فاستأنف سقراط قائلا : أليس من الضرورى أيضا أن نوضح هكذا

فى شأن الخالد ؟ والخالد أليس هو أيضا غير قابل للفساد ؟ حينئذ يكون هناك بالنسبة للنفس ، عندما ينقض عليها الموت ، استحالة فى أن تكف عن الوجود ، لأن الموت هو نتيجة مؤكدة لما قيل آنفا ، فهى لن تقبله فى ذاتها ، ولن تكون نفس مائتة ، تماما مثل ماقلناه عن الثلاثة إنها لا تكون زوجا ، كما لايمكن أن يكون الفردى نفسه ، ولا أيضا النار لن تكون باردة ، كما لا يمكن أن تكون الحرارة هى النار .

ومع ذلك ربما سنسأل ماالذى يمنع الفردى ، حينما لايصير زوجيا ، كما اتفقنا على ذلك ، عند اقترابه من الزوجى ، من أن يكف بالمبادلة عن الوجود فى ذاته ، ويصير زوجيا بدلا مما كان ؟ وردا على مثل هذا الكلام ليس هناك من سبيل لنا للاعتراض بان الفردى لم يكف عن الوجود ؛ ذلك أن اللازوجى لايكون قابلا للفساد ، لأنه إذا ما اتفقنا على ذلك ، يكون من السهل علينا أن نعترض بسرعة بأنه أمام اقتراب الزوجى يرحل الفردى والثلاثة ، وتبتعد . وبالنسبة لحالة النار والحار كما هو بالنسبة لكل الحالات الأخرى يكون هذا هو ردنا ، أليس كذلك ؟ — هذا مؤكد تماما . — وتبعا لذلك أيضا إذا كنا الآن متفقين بالنسبة لغير المائت على أنه فوق ذلك غير قابل للفساد ؛ بينما إذا كنا غير متفقين ، فعلينا أن نتناول المسألة من جديد . — نتناولها من جديد ؟ ولكن هذا لا يمكن أبدا على الأقل فيما يختص بهذاه النقطة ! فهناك صعوبة عظيمة فى الواقع ، أن يوجد متمرد تصل فى ذاته الفناء إذا صح أن الفناء كان يجب أن يقبله غير المائت الذى يمتلك الخلود ! — وقال سقراط : وعلى كل حال إنى أعتقد — أنه فيما يتعلق بالالوهية — وبنفس صورة الحياة ولكل مايمكن أن يكون أيضا غير فان ، لايوجد أنسان لا يوافق على أن ذلك لا يكف أبدا عن الوجود

فقال سيبيس قسما بزيس . ليس هناك أحد بالتأكيد لا من الناس ولا بالأحرى من الآلهة إذا كنت واثقا من نفسى ! ـ وإذن من حيث أن غير المائت لا يمكن فضلا عن ذلك أن يفنى ، فالنفس التى من خصائصها ألا تكون فانية ، هل من الممكن ألا تكون فوق ذلك غير قابلة للفساد ؟ ـ هذا ضرورى جدا . ومن ثم عندما يفاجىء الموت الانسان ، فإنه من المحتمل أن ماهو فان فيه هو الذى يموت ، بينما أن مالديه مما هو خالد يرحل من جانبه محافظا على نفسه من الفناء ، وتاركا المكان للموت. هذا واضح ـ فقال سقراط : ومن ثم فإن أكثر من كل ذلك ياسيبيس أن النفس شيء غير فان ، وهى لا يمكن أن تفنى ، ومن الحق إذن أن نفوسنا نحن ستوجد فى ديارهادس .

خاصية الحجج المعروضة

النتائج الخلقية:

فقال سيبس : بالتأكيد ياسقراط أنه فيما يتعلق بى ، ليس لدى ماأضيفه بعد ذلك ولا أى داع للتحرز فيما يختص بهذه الاستدلالات . وإذا كان هناك مع ذلك شيء ما يرى سيمياس الموجود هنا أو أى شخص آخر ، ان يقوله ، فإنهم يحسنون صنعا بألا يلزموا الصمت . وأنى فى الحقيقة لا تساءل إذا كانت هناك فرصة أخرى غير تلك التى الآن ، نستطيع فيها أن نصرف النظر عن التحدث أو استماع الحديث عن مثل هذه المسائل ! ـ فاجاب سيمياس : والآن كلا ! فمن ناحيتى أيضا ليس لدى بعد باعث للتحرز على الأقل بالنسبة للعلل المذكورة . إلا أن عظمة المسألة التى نعالجها واحتقارى للضعف الأنسانى ، ترغمنى على ان أحتفظ فى أعماقى ببعض التحرز نحو هذه القضايا . ـ فقال سقراط : ليس هذا فقط ياسيمياس . ولكن صحة كلامك تمتد إيضا إلى مقدمات براهيننا : ومهما تكن

هذه المقدمات قابلة للتصديق بالنسبة لك ، فهى لا تستحق أقل من ذلك لبحث أكثر تأكيداً لهم بشرط أنك تميزها بكل دقة مطلوبة ، وحينئذ إذا صدق ظنى ، فأنك ستتبع سير الاستدلال إلى أقصى حد يمكن أن يصل اليه الأنسان فى مثل هذه النتيجة . وأخيرا لنفترض أن هذا حدث بطريقة مؤكدة : وهكذا لن تتقدم فى بحثك أكثر من ذلك . ـ فقال : إنها الحقيقة بعينها .

وأستأنف سقراط قائلا ومع ذلك فهناك أمر من الانصاف على الأقل أن تتدبروه انتم جميعا : ذلك أنه إذا كانت النفس حقا خالدة ، فهى تتطلب أن يعنى بها ليس فقط للزمن الذى تبقى فيما ندعوه الحياة ، ولكن لمجموع الزمن كله ؛ لأنه يكون من الخطر المخيف حينئذ ، كما يبد ، ألا نهتم بها . ولنسلم حقا بأن الموت هو الانفصال عن الكل ، فاى ربح غير منتظر يكون للاشرار عند موتهم وفى نفس الوقت الذى ينفصلون فيه عن أجسادهم ، بأن يوجدوا أيضا مع نفوسهم بهذا الشر الذى هو لهم ، ولكن فى الحقيقة من اللحظة التى يتضح فيها أن النفس ليست فانية ، حينئذ ليس لها أى مفر من شرورها ولا أى ضمان إلا أن تخضع ، وهو أحسن ضمان وأحكمه . وفى الواقع أن النفس لا يكون معها شىء ما عندما ترحل عند هادس أكثر من تكوينها الخلقى وأسلوبها فى الحياة الذى هو بالضبط تبعا للتقاليد ، ينفع أو يضر الميت من مبدأ الطريق التى تقوده إلى هناك .

أسطورة جغرافية عن مصير النفوس

ولكن اليك حقيقة التقاليد . إن جميع الموتى الذين كانوا أثناء حياتهم ينتسبون شخصيا بواسطة القدر الخاص إلى قرين من الجن ، فإن هذا القرين يتولى قيادتهم إلى مكان معين ، هو المكان الذى يجتمعون فيه للحساب . و بعد ذلك عليهم أن يتوجهوا إلى ديار هادس فى صحبة المرشد المذكور الذى عهدت اليه المهمة ، بأن

يوجه إلى هناك أولئك الذين يأتون من هنا . ولـكن عندما ينالوا نصيبهم الذى ينبغى أن ينالوه هناك ، وعندما يقضون الزمن الذى ينبغى أن يقضوه ، فهناك مرشد آخر يعيدهم إلى هنا ، ولهذا السبب تلزم تقلبات زمنية عدة وطويلة ، والدليل أن الطريق ليست كما يقول اشكيل فى التلفوس فهو يعلن أن الطريق المؤدية إلى ديار هادس فى الواقع بسيطة . بينما هى – فى رأيى – وكما يبدو واضحا ، ليست بسيطة ولا وحيدة : وفى هذه الحالة ليست هناك حاجة أيضا إلى مرشدين ، لأننا لن نتعرض لخطر ضلال الطريق ، إذا لم يكن هناك إلا طريق واحد . ولـكن يبدو فى الحقيقة أن لها كثيرا من ملتقى الطرق ، ومن مفاوز الطريق . وإن ما تأمر به التقوى والعرف عندنا ليمدنى بادلة لتأييد قولى . وعلى ذلك فإن النفس الرشيدة العاقلة تكون مطيعة كما أنها بعيدة عن الجهل فيما يختص بما يحدث لها . أما تلك النفس التى بالعكس تتعلق بالجسد تعلقا شديدا ، والتى تتخذ الجسد زمنا طويلا كما وضحت ذلك من قبل ، مركزا للاحساسات العنيفة ومحلها الظاهر ، فإن تلك النفس – بعد كثير من المقاومة وكثير من المحن – ترحل مكرهة وبكثير من العناء يقودها الجن الذى قبل هذه المهمة . وها هى النفس قد وصلت إلى هذا ذلك المكان حيث تكون النفوس الأخرى . فالنفس التى لم تتطهر مما كانت تفعله ، كأن تقدم على القتل ظلما أو ترتكب بعض الجرائم الأخرى المماثلة التى هى آخرة لهذه الجرائم كما لو أنها فى الواقع عمل لنفوس صنوة ، تلك النفس يفر منها الجميع ويتجنبها الجميع ، ولا يقبل أحد أن يخدمها لا كرفيق سفر ولا كمرشد ، ولـكنها تدور هنا وهناك فى حالة من الهزيمة التامة حتى ينقضى بعض الزمن الذى بانقضائه وبموجب ضرورة ما تحمل النفس إلى المقر الذى (يناسبها) يلائمها . وبالعكس إن النفس التى انقضت حياتها فى الطهارة

وفى الاعتدال تجد آلهة يخدمونها كرفقاء سفر وكمرشدين ، وفى الحال يكون مقرها الجهة التى توافقها .

« ومع ذلك فإن الأرض تحتوى على عدد عظيم من المناطق العجيبة ، وهى ليست مما يقبله الناس الذين تعودوا أن يتحدثوا عن الأرض ، لا من ناحية تكوينها ولا عظمتها : وهذا ما توصلت إلى الاعتقاد به » . فقاطعه سيمياس قائلا : « ماذا تعنى بذلك يا سقراط ؛ لأنى أنا أيضا لست فى حاجة للقول بأنى قد تعلمت أشياء كثيرة على الأرض ، وهى ليست بلا شك تلك التى يتجه نحوها اعتقادك . وإنه ليسرنى إذن أن أستمع إلى حديثك عنها . — ولكن ماذا ! يا سيمياس ، من المؤكد حقا أنه ليس من رأيى أن ألقى إليك ببيان عن سر جلوكس ولكن أى حقيقة فى هذا السر ؟ آه ؟ وهاك الذى يفوق بوضوح تام فى نظرى ، سر جلوكس بالنسبة لصعوبته ! وهذا يعنى أولا أنى ربما لا أستطيع أن أفهم منه شيئا ، ثم إنى لو فهمت شيئا ، فإن الزمن الذى سأعيشه — يا سيمياس — لا يكفى أيضا لطول الموضوع — كما أظن —

ما هى طبيعة الأرض فى اعتقادى ، وما هى أقاليمها ، لا شىء يمنعنى أن أفضى به إليك .

فقال سيمياس : ولكن ، نعم لا ينبغى أكثر من ذلك !

فاستطرد سقراط : هاك إذن . ما اقتنعت به . فأولا : اذا كانت الأرض فى مركز العالم ، وأنها دائرية ، فلا حاجة لها ، لتفادى السقوط ، لا للهواء ولا لأى ضغط آخر من نفس النوع ولكن ما يكفى لتماسكها هو تشابه جميع اتجاهات العالم فيما بينها ، وحالة توازن الأرض نفسها ، لأنه بالنسبة لشىء ، متخذا مكانه فى توازن فى وسط متضامن منسجم ، فلن يتعرض لا قليلا ولا كثيرا

لأن يسقط من أى جانب ، وحيث أن مثل هذا الوضع ، هو وضع الأرض ، وبكونه غير قابل للسقوط ، فانها سوف تبقى ساكنة .

وقال : هذه اذن أول نقطة اقتنعت بها ــ فقال سيمياس : هذا بحق نعم !

واستمر سقراط فى حديثه : والآن النقطة الثانية . ذلك أن الأمر يتعلق بشىء عظيم جدا ، وهو أننا نحن الذين نعيش على الوجه الممتد حتى أعمدة هرقل [١] ، لا نشغل الا قطعة صغيرة من الأرض ، ونسكن حول البحر ، كنمل أو ضفادع حول مياه راكدة . وبوجد أيضا فى أماكن أخرى ، أناس أُخر عددهم عظيم ، يسكنون عددا كبيرا من المناطق المماثلة . وأنه فى كل مكان على استدارة الأرض ، يوجد عدد كبير من الفجوات من كل شكل ، ومن كل حجم ، فيها يختلط معا الماء والبخار والهواء . أما عن الأرض فى ذاتها الخالصة ، فانها توجد فى الجزء الخالص من العالم ؛ الجزء الذى به الكواكب والذى أطلق عليه اسم الأثير ، عدد من أولئك الذين تعودوا الحديث عن مثل هذه المسائل . واذا ما انحسر الأثير عن مكان ، فهو ما يكون هذه المواد التى تأتى معا باستمرار تملأ فجاج الأرض . ونحن اذن نسكن الفجوات ، ولكن بدون شك فى ذلك ، نتصور أننا نسكن فى أعلى ، على سطح الأرض . هذه هى حالة إنسان يسكن فى منتصف المسافة من قاع البحر ، فهو يتخيل أنه يسكن على سطحه ، وبما أنه يرى من خلال الماء ــ الشمس وبقية الكواكب ــ فهو يعتبر فى الوقت نفسه البحر ، كأنه السماء ، وأن بلادته وضعفه لا يسمحان له أبدا ان يبلغ قمة البحر . ولا أن يرى ، إذا ما خرج من هذا البحر ، ورفع رأسه فى

---

(١) أى من الحد الشرقى للبحر الأسود الى مضيق جبل طارق أي حوض البحر الأبيض المتوسط بأكمله .

الخارج نحو هذه المنطقة ، إلى أى حد تكون أصفى وأجمل من تلك الخاصة بأمثاله، التى لا يعلم أحد شىء عنها ، لأنه لم يشاهدها .

إنه بالتأكيد نفس الشىء الذى يحدث لنا أيضا : حيث أننا نسكن فى إحدى فجوات الأرض ، فاننا نتخيل أننا نسكن فى أعلاها ونسمى الهواء سماءاً ، كما لو أن السماء هى التى تجتازها النجوم . وهاك السبب فى أن الحالة هى نفسها تماما فيما يأتى: إن ضعفنا وتراخينا يردانا عاجزين عن اجتياز الهواء من طرف الى طرف ، نعم ، ولنفترض انه أمكننا الوصول الى القمة ، أو اتخذنا أجنحة ، وأننا نطير ، فحينئذ يكون أمامنا المنظر ، لأننا نرفع رأسنا ، مثل الأسماك عندما ترفع رأسها فوق البحر ترى أشياء هذه الأرض ، نعم . وهكذا يتيسر رؤية الأشياء التى تكون فى أعلا ولنفترض أخـــيرا أن لطبيعتنا القوة على تأكيد هذا التأمل : فاننا نعرف حينئذ أن الموضوع (موضوع الرؤية) هو السماء الحقيقية والضوء الحقيقى ، والأرض الحقيقية ! لأن هذه الأرض ، وهذه الصخور ذاتها ، وفى كليتها ، هى المنطقة التى تعيش فيها ، كل ذلك فاسد منا كل تماما كما يكون كذلك ، ما يحويه البحر بفعل ملوحته .

والبحر الذى لا ينمو فيه شىء ، يستحق أن نتكلم عنه ، وحيث لا يوجد به شىء كامل . ولـكن صخور محفورة ، ورمل وكميات لا يمكن تصورها من الطين ، وبحيرات فى كل مكان ، يمتزج فيها التراب ، وبالاختصار : أشياء لا ينبغى أبداً تقديرها بمقارنتها بالأشياء الجميلة على الأرض . ولـكن الأشياء العلوية بدورها متفوقة كثيراً على الأشياء الأرضية .

وإذا كانت هذه فى الواقع اللحظة المناسبة لرواية قصة ، فإن الأمر يستحق ـ يا سيمياس ـ الاصغاء إلى ما هى بالضبط صفة الأشياء الموجودة على هذه الأرض والتى توجد تحت السماء .

فقال سيمياس : يا للسماء ـ يا سقراط ـ إننا نسر تماما لسماع هذه القصة .

ـ فأجاب قائلا : حسنا ! فهاك إذن ـ أيها الرفيق ـ ما يحصله المرء : إنه أول الأمر صورة تلك الأرض لمن ينظر إليها من عل : إنها ـ بالتقريب ـ على هيئة كرة عجيب اختلاط ألوانها ، أشبه بكرات من الجلد ذات اثنتى عشرة قطعة ، تمايز أرباعها بألوان ، تنحو نحوها ألوان أرضنا . وخاصة تلك التى يستخدمها الرسامون . ولكن فى تلك المنطقة النائية فإن الأرض بأسرها مشكلة من مثل تلك الألوان ، وهى أزهى وأصفى من ألواننا هنا . هنا فى الواقع يكون اللون أرجوانيا وذا جمال عجيب ، أما هناك فهو بلون العسجد ، وفى موضع آخر ناصع البياض أو أشد بياضا من الطباشير أو الثلج ، والألوان الأخرى التى تتكون منها على هذا النحو ، فهى أكثر نفوذا وأكثر جمالا من كل تلك التى نستطيع نحن اجتلاءها : وذلك لأن تجاويف أرضنا ـ وهى مليئة كلها بالماء والهواء بطبيعتها ، تنشح أثناء امتزاج جميع الألوان ببريق تلوينى موحد، حتى أنها لتبدى مشهدا لامتزاج متصل على درجة موحدة .

أما الأرض الأخرى ـ بتكوينها الحالى ـ فكل ما ينمو ينمو فيها بنسبة سواء أكان شجرا أم زهرا أم ثمرا . وعلى هذا النحو جبالها ، فالحجارة ـ فى نفس النطاق ـ لها جمال أكثر من ناحية الصقل والشفافية واللون ، والحجارة نفسها التى فى أرضنا ندعوها كريمة ، وما لدينا من عقيق وحجر يصب (حجر الدم) وزمرد وما من هذا النوع ، يكون هناك من سقط المتاع . وإذا كان فى هذه المنطقة شىء منها فهى هناك أجمل من التى لدينا . وهاك سبب ذلك : فالحجارة فى تلك المنطقة نقية ، إنها لم تتآكل ولم تفسد كلية كحجارتنا ، بالتحلل والملوحة الناجمة عن الأخلاط التى منشؤها هذه الأماكن عندنا ، لأنه فيها

ما يجاب إلى الحجارة وإلى الأرض وإلى الحيـوانات ـ كما إلى النباتات ـ القبح والمرض . ويزيد تلك المجموعة من الأحجار الكريمة التى تزدان بها الأرض الحقيقية الذهب والفضة ؛ والبقية أخيراً ، ما يجرى مجرى هذا النوع . جلية من نفسها ، وبالطبيعة تنكشف للأبصار جد وفيرة ، جد هائلة ، جد منتشرة على الأرض ، حتى لـكأنها منظر يجعل الرائين سعداء .

أما ما لديها من حيوانات ، فإن عددها هناك أكبر من عددها هنا .

أما الرجال : فالبعض يسكن وسطها والآخرون على حافة الهواء مثلنا على حافة البحر ، وآخرون فى جزائر يحفها من كل جوانبها الهواء وتستقر على الأرض الراسخة . وخلاصة القول : إن ما يكونه الماء والبحر بالنسبة لحاجاتنا ، يكونه تماما الهواء هناك . وأن ما يكونه الهواء لنا ، يكونه الإثير لهؤلاء الرجال هناك . وإن الجو الذى به ينعمون ، فيه اعتدال تام ، حتى أنهم خالون من الأمراض .

أما بالنسبة للأعمار فإنهم يعمرون أطول من الرجال هنا . أما عن البصر والسمع والفكر وكل الحواس والمماثلة ، فإنها لهم فى صورة أنقى منا بنسبة نقاء الهواء للماء والاثير للهواء . ولديهم ايضا معابد وأماكن مقدسة تعيش فيها الآلهة حتما . ويستمعون لأصواتهم ويتلقون نبؤاتهم . وبهذا يحسون بالالهة ويتصلون بهم وجها لوجه . ولنضف إلى هذا أنهم يرون الشمس والقمر وباقى النجوم كما هم فى الحقيقة . ويضاف إلى هذه الميزات سعادة : أنهم فى صحبتهم .

« هذه هى إذن طبيعة الارض فى مجموعها ، وما يتعلق بالارض . أما عن المناطق الداخلية ، فانها تتكون من أصقاع متعددة ، فى مجموعات كبيرة متناسقة فى علاقتها بالمجموع . وبعض هذه الاجزاء أكثر عمقا واتساعا من الجزء الذى نعيش فيه . والبعض الآخر ـ مع كونه أعمق ، غير أنه أقل أتساعا من إقليمنا .

البعض الثالث . أكثر اتساعا عن الجزء الذى نعيش فيه ، ولـكنه أقل عمقا .
وكل هذه المناطق الداخلية يتصل الواحد منها بالآخر فى أماكن عدة وبثقوب فى غاية الدقة والاتساع ـ ولها علاوة على ذلك ممرات تتصل الواحدة منها بالأخرى.

وفى بعض الاحيان يتدفق الماء الغزير من الواحدة للاخرى ، كما يحدث فى الاحواض الكبيرة . وهناك أيضا انهار فى داخل الارض ضخمة لاتنقطع ، تحمل الى وجه الارض ماء ساخنا وباردا . وهناك أيضا تسيل النار بغزارة . وكذلك أيضا أنهار عظيمة من نار . وأخيرا أنهار من طـين سائل بعضها رفيع وبعضها غليظ ، كما يحدث فى صقلية حيث تسيل أنهار من الطين قبل أن تتدفق الحمم نفسها إن هذه الأنهار تتدفق فى كل منطقة طبقا للاتجاه الذى سيقوم المجرى فى كل حالة وفى كل مرة باتناجه . وأن هناك نوعا من الذبذبة فى باطن الأرض هو الذى بسبب كل هذه الحـركات الصاعدة الهابطـة . ويجب ان يتمسك وجود هذه الذبذبة بالشروط الآتية :

انه يوجد بين فجوات الأرض فجوة هى أكبرها ، ذلك لأنها تخترق الأرض كلها واحـدة بعد أخرى . وهى التى وصفها هوميروس حين قال « بعيداً فى موضـع تحت الأرض أعمق الاغوار » وهى ما يسميها هوميروس فى مواضع أخرى ـ كما يسميها غـيره من الشعراء ـ الـترتار Le Tarare والواقـع أن هذه الهوة هى المكان الذى تتدفق منه كل مجارى الأنهار . وفيه تصب . وكل منها أيضاً يستمد صفاته الخاصة من طبيعة التربة التى يسيل خلالها. أما عن سبب كـون هذا المكان هو مصدر مجارى هذه الأنهار ـ وشـرط تدفقها وجريانها ، فهو أن الماء لا يجد فيه مستقرا ولا قاعا . وكان من الطبيعى إذن أن يوجد فى الهوة حركة ذبذبة وتموج ، تجعل الماء هابطا صاعدا . كذلك يفعل الهواء والريح المحيطان بالمـاء نفس الشيء ، فهى تصحب وتتابع فى الواقـع

حركة الماء ، حين ينتقل من ركن من أركان الأرض إلى ركن آخر . إن هذا يشبهنا حين نتنفس : إن الشهيق والزفير إنما هما مجرى رياح . وكذلك فى المنطقة التى نحن بصددها ، تكون ذبذبة الرياح ، مرتبطة ومتوافقة مع ذبذبة الجوهر الرطب - مكونة الرياح العاتية العاصفة التى لا تقاوم . فإذا افترضنا أن المياه تتراجع نجد المناطق التى أسميناها سفلية ، فإنها تندفع خلال الأرض إلى تلك الأماكن وتهبط اليها وتغمرها . إن هذا يشبه تماما عملية الرى .

ولنفترض أنها هجرت هذه المناطق ، لكى تندفع نحونا ، فإنها تملأ فجواتنا مرة أخرى . فإذا امتلأت هذه الفجوات ، فإنها تسيل مرة أخرى فى قنوات ، وتخترق التربة . وإذا حدث وامتلأت تلك الفجوات ، فإنها تطفو وتصل إلى مواضع تجد فيها طريقها . وعلاوة على أنها تكون البحار ، فهى أيضا تكون البحيرات والأنهار والينابيع .

ثم تبدأ وتفيض ثانية فى باطن الأرض ، وبعد أن تقوم بدورات أطول وأكثر عدداً تارة ، ودورات أقصر وأقل عدداً تارة أخرى ، فإنها تصب فى هذه الهوة السحيقة : الترتار . غير أنه توجد حالات ، حيث ينساب الماء على مستوى يتفاوت فى مدى الانخفاض ولكنها دائما تكون على مستوى أوطى مما وصل اليه الرى ؛ بحيث أن مجرى الماء يكون دائما على مستوى أسفل من المستوى الذى بدأ منه الجريان . وزد على ذلك أنه أحيانا تكون النقطة الذى يصل إليها مجرى الماء تقع تجاه النقطة التى يبدأ منها تفجر مجراه . وأحيانا أخرى تقع هاتان النقطتان فى نفس الجزء . كما أنه قد يحدث أحيانا أن دوران هذا المجرى يحدث دائرة كاملة . وأحيانا يدور مرة واحدة أو عدة دورات على شكل حلزونى حول الأرض على طريقة الثعابين ، متجها من أعلى إلى أسفل ، إلى أن يبلغ المصب .

غير أنه من المحتمل – مع هذا كله – أن يكون إتجاه النزول الى المركز سواء فى هذا الاتجاه أو ذاك ، لا يتعدى هذا المركز مطلقا . إذ أن الجزء من الأرض الواقع على جانبي مركزها ، هو بمثابة بدء نقطة الصعود لكل من هذين المجريين

ويقينا إنه توجد مجارى مياه أخرى ، لا تحصى عدداً ولا نوعا – ولكن لعلنا فى وسط هذه الكثرة ، نستطيع أن نميز ٤ منها فأطولها هو الذى يرسب مجراه فى الدائرة الخارجية التى نسميها أوقيانوس . وفى الجهة المقابلة ، ينساب فى إتجاه مضاد مجرى الاشيرون .

فالى جانب المناطق القاحلة التى يعبرها مجراه ، فإنه ينساب بصفة خاصة تحت الأرض الى أن يصل الى بحيرة اشيروزياس . وهناك تلتقى نفوس الدهماء من الموتى . وهذه النفوس بعد أن تقضى فترة تتفاوت فى طولها – إذ تكون أقصر لبعضها منها للأخرى – تتجه بعدئذ من جديد الى الأجيال الحيوانية . وينفجر نهر ثالث وسط المسافة مابين الأثنين الأولين ، وبقرب النقطة التى تفجر منها ، يعود ليصب فى مسطح شاسع . تلتهب فيه نار حامية الوطيس – وهناك يكون بحيرة أعظم إتساعا من بحرنا نحن . وتضطرم كلها بالماء والوحل . أما مجراه الدائرى عند خروجه من هذه البحيرة ، فهو مضطرب محمل بالأوحال . ثم بعد أن يرسم شكلا حلزونيا تحت الأرض ، يصل من إتجاه مخالف أو عكسى إلى أطراف بحيرة اشيروزياس دون أن يختلط بمائها . وبعد دورات متكررة ، ينتهى به المطاف الى أن يصب فى مكان أكثر إنخفاضا من الترتار . ويطلق على هذا النهر اسم بيرفليجتون . بل ان الحمم التى يقفز بها تبعث بشظاياها الى أعلى حتى تصل إلى أعلى سطح الأرض ، فى مختلف الأماكن التى يمكن أن يبلغ اليها . ويأتى النهر الرابع بدوره تجاه النهر الثالث ويبرز بادىء الأمر وسط بلاد موحشة الى أقصى مدى ، على حد مايقولون . ويكسوها بأكملها طيف يميل الى

الزرقة القاتمة . تلك هى البلاد التى يسمونها إستياجر . وفضلا عن ذلك فإن هذا النهر يكون بحيرة استيكى حيث يصب فيها . غير أنه بعد أن يصب مياهه فى تلك البحيرة ، فإن هذه المياه تتخذ خواصا مزعجة مخيفة . وبعد ذلك ينغمس فى جوف الأرض ، ثم ينساب على شكل دورات حلزونية فى إتجاه مضاد لنهر البرفليجتون . ويسيل قدما حتى قرب بحيرة اشيروزياس من الجانب المقابل ، على أن مياهه لا تمتزج بأية مياه أخرى ، ولكنه هو أيضا بعد جولة دائرية ، يأتى فيصب فى الترتار على عكس نهر بيريفليجتون ، أما اسم هذا النهر فهو على حد قول الشعراء نهر كوسيت .

ذلك هو التوزيع الطبيعى لتلك الأنهار . وها هم أولاء الموتى قد وصل كل منهم الى المكان الذى اقتادته إليه قرينه من « الجن » وفى بادئ الأمر تتم محاكمتهم ، شأنهم شأن جميع من كانت حياتهم جميلة قديسة ، وبعدئذ يتجه من هؤلاء الموتى من يتقرر أن حياتهم كانت ذات مستوى متوسط الى الطريق المؤدى الى الأشيرون . فيركبون فى القوارب المعدة لهم ، والتى توصلهم الى البحيرة حيث يقيمون ويتطهرون ، فيتخلصون من الظلم الذى أذنبوا به عن طريق مايدفعونه من آلام . كما أنهم يحصلون مقابل أعمالهم الحسنة على جزاء يتناسب وأحقية كل منهم . غير أنه يوجد من بين هؤلاء الموتى من يتقرر أن حالته ميئوس منها ، نظرا لبشاعة ما اقترفوه من ذنوب ، مثل سرقات متكررة خطيرة تتضمن تدنيس المقدسات ، ومثل اقتراف قتل الناس مرات متكررة ، دون مبرر ودون أية عدالة ، الى غير ذلك من الذنوب . التى يمكن لأنسان ارتكابها فى هذا المضمار . فمصير هؤلاء هو أن يقذف بهم فى الترتار الى غير ما رجعة .

وهنالك فئة أخرى من بين هؤلاء الموتى تتقرر أن أخطائهم ، بالرغم من

بشاعتها ـ فإنه يمكن علاجها ، مثال ذلك الذنوب التى ترتكب تحت سورة الغضب ، وما يقترفه الأثان ضد والده أو أمه ! ثم ينـدم على هذا كله ويكفر عنه بقية حياته ، حتى ولو أدت به هذه الأخطاء الى إرتكاب جريمة القتل . فهؤلاء الموتى يتحتم أن يقذف بهم فى الترتار ، ولكن بعد أن يقضوا مدتهم فى ذلك المكان يقذف بهم المجرى الصاعد الى أعلى ، فيتجه القتلة الى نهر الكوسيت ، أما كل من رفع يده على أبيه أو أمه ، فيتجه الى نهر البرفليجتون . وحين ينقلون الى إرتفاع يعادل مستوى بحيرة أكساموس ، عندئذ ترتفع صيحاتهم ، فبعضهم ينادى من قتل ، وبعضهم الآخر ينادى من اعتدى عليه . وبعد هذه الصيحات وهذه التوسلات ، وهذه النداءات يلتمسون منهم السماح بالمرور الى البحيرة ، وأن يتقبلوهم فيها . فإذا وفقوا الى إسترضائهم ، يمرون الى البحيرة ، وهناك تنتهى آلامهم . أما إذا لم يوفقوا الى إسترضائهم ، فإنهم يحملون من جـديد الى الترتار ـ ومن هناك الى مختلف الأنهار . وهكذا دون هوادة يتكرر أمرهم الى أن يتحقق لهم إسترضاء كل من أساءوا اليه ظلما وعدوانا . ذلك هو الحكم الذي يأمر به قضاتهم من الآلهة .

أما أولئك الذين تقرر أن حياتهم ذات قداسة متناهية ، فإن مثلهم مثل الطيور التى تحلق فى الفضاء ، فإنهم يتحررون فورا من أعماق الأرض ، فينطلق سراحهم ومن يصل منهم إلى عليين (علو يبلغ مكان الإقامة الدائمة) ، فإنهم يستقرون فوق سطح الأرض . ومن بين هؤلاء ـ يوجد أولئك الذين تطهروا بفضل الفلسفة ، فيحيا هؤلاء دون جسد على الاطلاق طيـلة العمر ، ويصلون الى مساكن أكثر جـالا وبهاء من سابقاتها ـ فليس من الميسور وصف هذه المساكن ، فضلا عن ضيق الوقت الذى يتعذر حاليا تخصيصه لذلك .

المنفعة الأخلاقية لهذه الأسطورة

« حسنا إذن يا سيمياس . إن هذه الأشياء التى تكلمنا عنها – طويلا – هى ما ينبغى فعله ، ليكون لنا فى هذه الحياة ، نصيب من الفضيلة التى يكونها الفكر . وثمرة ذلك أن العوض جميل ، وأملنا العظيم . وعلى الجملة : إن الأمعان فى الادعاء بأن هذه الأشياء هى على النحو الذى عرضته ، إنما هو شيء لا يليق بإنسان يتمتع بسلامة العقل . ومع ذلك إذا كان الأمر يتعلق بهذا أو بما يقرب منه بالنسبة لنفوسنا ، فإن الكلام فى هذا الموضوع يعتبر – فى نظرى – أمرا يستحق المخاطرة وبذل الجهد ، على أساس اعتقادنا بخلود النفس ، ما دام الخلود صفة من صفات النفس . وبالنسبة لمعتقداتنا من هذا النوع ، هناك شبه تعويذة (رقية) يجب على كل إنسان أن يهيئها لنفسه . وهذه الرقية هى السبب الذى أخرنى طويلا ، وجعلنى أتريث كثيراً فى هذا الموضع .

حسنا – وقد قلت : إنه على حسب هذه المعتقدات أن الرجل الذى ودع ملذات الجسد ومشاغله – طوال حياته ، لأن هذه الأشياء غريبة ، وفضلا عن ذلك ، فإنها حسب حكمه تنتج أثراً عكسيا ، فإنه يجب أن يكون مطمئنا على مصير نفسه . أما الملذات : التى تقوم على التعليم ، فهى تكون شغله الشاغل ، فهى تلبس نفس الإنسان ثوبها الخاص بها من اعتدال وعدالة وشجاعة وحرية وحق . وبذلك يستعد مَنْ حاله كذلك إلى السير فى طريق ديار هادس . مستعداً إلى الاتجاه إلى ما يسمونه مصيره . وأضيف – يا سيمياس ويا سيبيس – أنكما والآخرون ستتبعون نفس الطريق فيما بعد . أما أنا فإن مصيرى الآن – كما يقول بطل من أبطال المآسى – ينادينى ولا يهمنى إذا كان قد حان الوقت لكى أتجه بشخصى نحو مكان الاستحمام ، فإنه يجدر بى – فيما يبدو – أن أغتسل قبل تعاطى السم .

الاهتمام بالنفس

ولما انتهى سقراط من كلامه — قال كريتون وبعد — فأية أوامر تعطينا — ياسقراط — لهؤلاء أو لى فيما يتعلق بأطفالك أو بأى شأن آخر . إذ من جهتنا ، سيكون هذا الواجب هو واجبنا الرئيسى ، نظرا لمحبتنا لك . فأجاب سقراط : حقا — يا كريتون — إننى لا أكف عن الحديث فى هذا ، وليس عندى شىء جديد أقوله . ها كم أوامرى : اهتموا بأنفسكم أنتم . وعندئذ سيكون كل واجب تقومون به من جانبكم صادرا عن حب لى ، أو لكل ما يتصل بى ، وكذلك عن حب لأنفسكم . ولولا ذلك لما أخذتم اليوم على عاتقكم أى تعهد . ولنفرض على العكس من ذلك أنكم — نعم — أنتم لم تهتموا ولم تريدوا أن تعيشوا مقتفين — كما يقتفى الأثر — ما قيل اليوم ، وما سبق أن قيل فى الماضى ، إذن فمهما كان عدد تعهداتكم اليوم ، ومهما كانت قوتها ، فلن يجديكم ذلك شيئا .

قال كريتون : سنحاول بالطبع من كل قلبنا أن نلتزم هذا السلوك . ولكن فيما يتعلق بجنازتك ، كيف نتصرف .

فأجاب — كما يروق لكم — على شرط : هو بطبيعة الحال أن يكون جثمانى فى أيديكم ، وألا يضيع منكم . وعقب ذلك أخذ يضحك بهدوء ، ويدير فينا النظر .

وقال : لا أستطيع أيها الرفاق أن أقنع كريتون ، بأننى أنا نفسى سقراط الذى يتحدث إليكم حالا ، ويحكم نظام كل حجة من حججه . وبالعكس إنه واثق بأننى سقراط آخر ، هو ذلك الذى ستكون جثته بعد حين أمام ناظريه . وهكذا — ها هو يسأل كيف يتصرف فى جنازتى . أما ما كنت أعيد فيه وأزيد مرات ومرات ، ومنذ زمن طويل ، من أننى بعد أن أشرب السم ، لن أبقى بينكم ،

وأنى عندما أرحل ، سأذهب إلى ألوان من الرغد ، هى بالضرورة تلك التى أعدت للسعداء . وأظن أن كل ذلك لم يكن بالنسبة له ، إلا كلاما فارغا وأنواعا من العزاء ، أحاول أن أقدمها لكم ولنفسى فى الوقت ذاته .

ثم قال : والآن ـ اضمنونى ـ عند كريتون ، وأكدوا له ، عكس ما أكد هو لقضاتى : فعلى حد قوله كان يقسم بأنى سأبقى ، أم أنتم فسوف تقسمون ، بل وعلى العكس ، ستضمنون أنى لن أبقى حين أموت . بل بعد قليل جدا سأرحل ، وأغادر هذا العالم . فها هى ذى خير وسيلة تجعل المحنة هينة التحمل على كريتون ، إذ يتجنب حين يرى جسدى يحرق أو يدفن ـ الغضب من أجلى ، بسبب أشياء مفزعة يتصور أنى أتحملها ، ولكى لا يتسنى له القول أثناء جنازتى : «هذا هو سقراط الذى أعرضه أمامكم ، إننى أقتاده إلى قبره ، إننى أدفنه» ثم استأنف سقراط القول « اعلم جيدا ـ يا كريتون ـ أيها الصديق الشهم . إن سوء التعبير ليس فقط خطأ ضد اللغة نفسها ، بل إنه يؤذى النفوس . كلا يجب أن أتجرد من الخوف ، كما يجب التحدث عن جنازة جسدى ، وأن تتم هذه الجنازة على النحو الذى يطيب لك ، وعلى الصورة التى ترى أنها أنسب ما يكون للعادات وللتقاليد » .

خاتمة : اللحظات الأخيرة لسقراط

وبعد أن أكمل سقراط هذه الكلمات . نهض واقفا ، ثم إن انتقل الى غرفة أخرى لكى يستحم ، وتبعه كريتون ، وبعد أن طلب الينا أن نبقى ، فمكثنا حينئذ نتحدث فيما بيننا معلقين عما قيل أمامنا ، وأخذنا نفحص فحوى ذلك الكلام . وأطلنا التعليق عما انتهت اليه حالنا من بشاعة سوء الحظ . أجل : لقد كان ذلك حقا فى رأينا بمثابة فقد والد ، وأننا سنقضى بقية حياتنا كاليتامى .

وما أن انتهى سقراط من الاستحمام ، حتى أحضروا أبناءه بجوارة . إذ كان له ولدان صغيران وثالث كبير إلى حد ما وكذلك وصلت قريباته ، فأخذ يتحدث إليهن فى حضور كريتون ، موجها إليهن نصائحه وتوصياته .

ثم طلب إلى النساء والأطفال أن ينسحبوا ثم عاد إلى ناحيتنا . وكانت الشمس عندئذ قد قاربت المغيب ، إذ أن سقراط كان قد أمضى وقتا طويلا فى ذلك المكان . فمندما عاد من الحمام ، جلس ، ومنذ تلك اللحظة ، كان الحديث قصيرا . وعندئذ دخل خادم الاحدى عشر ، ووقف أمامه قائلا « يا سقراط ليس عندى ما أؤاخذك عليه ، أنت بالذات ، كما أؤاخذ الآخرين ، فانهم يحنقون ويغضبون علىّ ، ويصبون على اللعنات ، حين أطلب إليهم تجرع السم ، تنفيذا لأمر القضاة . أما أنت فعلى عكس ذلك ، إذ أتيح لى فى مناسبات عدة الوقت الكافى لأفهم أنك أكرم رجل ، وأكثرهم دماثة فى الخلق ، وأعظمهم طيبة ، إذا قورنت بجميع الذين وصلوا إلى هذا المكان ، ولا سيما فى هذا اليوم ، فانى على يقين فى أن غضبك ليس منصبا على أنا . فأنت تعلم جيدا من هم المسئولون ، فعليهم يقع غضبك . والآن إذن ، لأنك لا تجهل موضوع زيارتى فأقول لك — وداعا ، وحاول أن تتحمل — بقدر ما فى استطاعتك — القدر المحتوم » .

وما أن انتهى من هذه العبارات حتى أخذ فى البكاء ، ثم استدار وابتعد . فرفع سقراط عينيه ونظر إليه قائلا : « أقول لك أيضا وداعا ، أما عنا فسنتبع رأيك » . ثم التفت نحونا وقال : يالها من رقة بالغة فى هذا الرجل ، إذ طيلة إقامتى فى هذا المكان ، كان يأتى إلىّ ويجاذبنى أطراف الحديث ، وقصارى القول إنه رجل ممتاز . واليوم يتجلى فيض الكرم فى الطريقة التى يبكينى بها . والآن هيا بنا . فلنطع تعليماته — يا كريتون — وليأت السم ، إذا كان قد تم

إعداده . وإلا فليقم بإعداده المكلف بذلك ، فقال كريتون « ولكن يا سقراط إن صح تقديرى ، فإن الشمس ما زالت مشرقة فوق هامات الجبال ، ولم يتم بعد غروبها . كما أننى كثيراً ما سمعت أن أشخاصا كثيرين تناولوا السم بعد فترة طويلة من تبليغهم الأمر بذلك . بل وبعد أن يتناولوا ما يطيب لهم من الطعام والشراب ، وآخرون يتماطونه بعد أن يتم اتصالهم بالأشخاص الذين يرغبون فى التحدث إليهم : مهلا إذن ، لاداعى للتسرع . فما زال أمامنا متسع من الوقت » .

فأجابه سقراط : لاشك — يا كريتون — فى أن ما تقوله أمر طبيعى ، من أن الناس الذين تشير إليهم يفعلون ما تقوله هذا ، ظنا منهم أنهم يكسبون بعض الشىء بتصرفاتهم هذه . أما عنى أنا فإنه أمر طبيعى بالنسبة لى ألا أفعل شيئا من ذلك . إذ أعتقد أننى لا أكسب شيئا من تأجيل تعاطى السم فترة ما ، إلا أننى أصبح موضع سخرية فى نظر نفسى ، لمجرد تمسكى هكذا بالحياة ، وأن أحرص عليها فى الوقت الذى لم يبق منها شىء . كفانا إذن كلاما . اذهب وأطع ، ولا تخالفنى » .

فلما رأى كريتون ذلك ، أومأ بإشارة إلى أحد أتباعه الذى كان يقف على مقربة منه ، فخرج على التو ، وعاد بعد لحظة ، مصطحبا الشخص الذى كان عليه أن يقدم السم ، فأحضره — ممزوجا — فى كأس . فما أن رآه سقراط حتى بادره قائلا : « والآن — ياعزيزى — قل لى بما أنك ملم بتفاصيل هذا الأمر ماذا ينبغى أن أفعل » فأجابه : « ما عليك إلا أن تتجول قليلا — بعد الشرب — إلى أن تشعر بأن قدميك قد ثقلتا ، عندئذ تظل ممددا : وهكذا يتم مفعوله » .

وما انتهى من هذا القول ، حتى قدم الكأس لسقراط ، فتناولها سقراط ،

محتفظا — يا اشكرات — بكل هدوئه ، دون أن تنتابه رعشة واحدة ، أو يتغير فيه شيء ، فلم يمتقع له لون ، أو تتبدل له ملامح ، غير أنه حول نظره إلى ناحية ذلك الرجل محدقا بنظره كعينى ثور ناظرا — كعادته — إلى أسفل ، (نظرة تحوى معانى السخرية وخالية من التحدى) . وسأله « قل لى . هل يسمح بسكب جزء من هذا الشراب لإله ما أم لا » فأجابه الرجل : «إننا يا سقراط — نمزج من هذا الشراب فقط ، القدر الكافى الذى يحقق الغرض من تناوله » فقال له سقراط : «حسنا لقد فهمت . ولكن ليس أقل من أن يسمح — بل وهذا واجب — بتقديم صلاة للآلهة ، لشكرهم على النجاح الموفق لهذا التغيير فى الإقامة ، من هذا العالم إلى العالم الآخر . وتلك هى صلاتى : آمين » .

وما أن انتهى من هذا القول ، حتى تجرع السم حتى الثمالة دون توقف ، ودون أن يشمئز أو يأنف .

أما عنا نحن ، الذين تمكنا جميعا ، تقريبا ، من أن نمسك عن البكاء ، فما أن رأيناه يشرب ، بل وقد شرب ، وأنه لم يكن هناك أى سبيل آخر ، فقد كان الأمر أقوى منا . فدموعى أنا أيضا أخذت تنهار فى فيض بالغ إلى حد أن غطت جميع وجهى ، وأخذت أذرف دموع مهجتى على نفسى بالطبع (إذ بالتأكيد لم أكن أذرف دموعى عليه) . أجل كنت أبكى مصيرى أنا ، وسوء حظى ، أنا الذى سأحرم من رفيق كهذا ، كما خرج كريتون أيضا عن هدوئه قبل أن أسكب الدمع ، إذ تعذر عليه أن يمسك عن البكاء . فنهض واقفا ليخرج . أما أبولودور الذى لم يتوقف لحظة عن البكاء طيلة الوقت ، فقد أخذ يرسل صيحات من الغضب ، وزيئرا من الألم ، إلى حد أن تحطمت قلوب جميع الموجودين ، إلا سقراط نفسه بالطبع . فصاح سقراط عندئذ « ماذا دهاكم .

إن أمركم لمحير ، فإن كنت قد صرفت النساء ، فقد كان لهذا السبب بعينه ، لأتجنب مثل هذا الشطط فى تقدير الأمور . إذ سبق أن علمونى أنه يجب أن تنتهى الحياة بأقوال هينة موفقة . هيا ، إذن الزموا الهدوء ، وتذرعوا بالثبات » .

فما أن سمعنا هذه العبارات حتى غلب علينا الخجل ، وأمسكنا عن البكاء .

أما هو فأخذ يذرع المكان جيئة وذهابا ، إلى أن صرح بأنه يشعر بثقل فى ساقيه . وعندئذ استلقى على ظهره تماما كما أوصاه به ذلك الرجل[1] الذى أخذ منذ تلك اللحظة يضع يده على قدميه ، ثم على ساقيه ، فاحصا إياها من حين لآخر . ثم أخذ يضغط بشدة على قدم سقراط ، ويسأله إن كان يشعر بهذا الضغط : فأجابه سقراط إنه لا يشعر بشىء . فأخذ بعد ذلك يضغط على أسفل ساقيه ثم يصعد تدريجيا ، مما يوضح لنا أن جسم سقراط أخذ يبرد ويتصلب ، وحينما جسه مرة أخرى . قال لنا : إنه عندما يصل ذلك إلى القلب ، فى هذه اللحظة ، يذهب سقراط » وحينما كشف سقراط عن وجهه الذى كان قد غطاه ، كانت البرودة قد وصلت إلى نصف بطنه ، وقال هذه الكلمات ، وهى آخر ما تفوه به « يا كريتون : إننى مدين لاسكليبوس بديك . فادفع هذا الدين لا تنسى ذلك » فقال كريتون « حسنا سأفعل ذلك ، ولكن فكر إذا كان لديك شىء آخر تقوله » وظل سؤال كريتون بدون جواب . وبعد لحظة قصيرة ، انتفض سقراط ، فاقترب منه ذلك الرجل ، وكشف عنه الغطاء ، وكانت نظرة سقراط ثابتة ، فما أن رأى كريتون ذلك ، حتى أغلق فم سقراط وعينيه .

---

(١) يشير لهنا « الرجل » إلى الشخص الذى ناوله السم .

تلك هى — يا اشكرات — النهاية التى تمت أمامنا لرفيقنا . ذلك الرجل الذى يحق لنا أن نقول عنه ، إنه — من بين جميع رجال عصره — الذين أتيح لنا معرفتهم — كان أكثرهم طيبة وحكمة وعدلا .

« تم النص »

فيدون

في العالم اليوناني

شرح وتعليق

تعليقات روبان

سنحاول نحن فى هذا الفصل أن نقدم للقارىء ما كتبه الأستاذ ليون روبان أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة باريس . وروبان — كما قلنا فى مقدمة الكتاب — أدق من ترجم لأفلاطون ، وشرح كتبه . ولم يقدم أحد من الباحثين لأفلاطون وكتبه من خدمات ، مثل ما قدم روبان . ولم ينفذ أحد من الباحثين فى أعماق النصوص الأفلاطونية مقدار ما نفذ روبان . وسيوضح لنا التحليل الرائع الذى كتبه روبان والذى سأقدم موجزا له — صدق ما أقول .

* * *

فيدون

يرى روبان أن من الصعوبة بمكان تحديد التاريخ الذى كتبت فيه محاورة فيدون ، ولكن من الممكن أن نحدد مكانها فى كتب أفلاطون . فإن صلتها « بالمأدبة » واضح تماما . بينما تحدثنا واحدة منهما عن « كيف عاش الحكيم » تحدثنا الأخرى عن « كيف مات » ومن الصعوبة تعيين أيهما أسبق . ومع ذلك إذا كان من الممكن أن نحدد تقريبا الزمن الذى كتبت فيه المائدة ، فسيكون فى الامكان أيضا تحديد الزمن الذى كتبت فيه محاورة فيدون . ويلاحظ أن كليهما من كتب « النضوج » ومن الواضح أنهما — أى فيدون والمأدبة — ليستا من الكتب الاحتجاجية « كاحتجاج سقراط » أو « كريتون » . ومن الواضح أيضا أنهما كتبتا بعد جورجياس ومينون . ويلاحظ أيضا أن فى « فيدرس » والجمهورية تتضح المسائل والمشاكل فى صورة أوضح وأدق من فيدون . وحاول سقراط فيهما أن يبين محتوى مذاهبه الذى أودعها فى أسلوبه الأسطورى.

ويستنتج — من هذا — أن أفلاطون حين كتب فيدون ، كان قد أكمل رحلته الكبرى في مصر وقورينيا وقبرص . وأصبح رأس مدرسة وأنه كان

بسبيل إقامة الأكاديمية ، وأنه فى ذلك الوقت كان قد بلور طريقته فى التعلم والتعليم . وفيدون مثال واضح على هذا . وإننا لنرى فى فيدون نظرية فى المعرفة ونظرية فى الوجود . ويشير فى فيدون أنه عانى بحث هذه النظريات من قبل وأنه وضع مصطلحها الخاص منذ زمن طويل ، وأنه قتلها بحثا ، ووصل فيها إلى النتائج النهائية . أما الاتجاه الرياضى لفكره ، وقد وضح نهائيا فى مينون وفى الكتاب السادس من الجمهورية ، فإنه يظهر فى فيدون فى صورة أمثلة واستحضارات رياضية .

وقد وُضع هذا كله على لسان سقراط — ولكن سقراط لم يكن إلا شخصية لمحاورة مؤلفها أفلاطون . وهى وثيقة نادرة على ما انتهى إليه فكره ، ولا صلة لها بسقراط إلا من حيث أنه ظهر فيها ، يتكلم باسم فيلسوف الأكاديمية .

وليس ثمت شك تاريخى أن فيدون ليست لأفلاطون ، وقد فهم بعض الباحثين خطأ أن بانتيوس الرواقى قد شك فيها . وهذا خطأ . إن بانتيوس لم يشك على الاطلاق فى نسبة الكتاب لأفلاطون . وإنما شك فى قيمة الحجج التى ساقها أفلاطون للبرهنة على خلود النفس .

° ° °

المسألة التاريخية

لقد وُسمت محاورة أفلاطون هذه باسم فيدون الأيليسى ، أحد تلامذة سقراط المخلصين ينقلها إلى اشكرات أو إبشكرات الفيلونتى ، وقد كان يتوق إلى معرفة ظروف موت سقراط ، وإلى ماقال على الخصوص قبل موته ، من شاهد عيان دقيق حضر المأساة فى نهايتها . ويتساءل روبان : ما هى الدوافع التى دفعت اشكرات إلى حماسه هذا لمعرفة حوادث اليوم الأخير من المأساة ، إنه لا ينتسب إلى

فرقة سقراطية . لقد كان فيثاغوريا ، وكان مع ثلاثة آخرين من مواطنى فيليونت يكونون طائفة فيثاغورية خماسية ، وقد كانت هذه الطائفة على صلات بارستوكن الموسيقى ، وكان أعضاء هذه الطوائف أو الفرق يجتمعون حول رئيس أو مدير لهم ، وكان أعضاء الفرقة ، سواء اجتمعوا فى مدرسة أو لم يجتمعوا ، كأخوة مترابطين أو كأحبة متآخين . وإذا أضفنا إلى هذا مكانة سيبيس وسيمياس الكبيرة فى المحاورة ، لادركنا أن السبب فى حماسة اشكرات ، أنه كانت هناك علاقات مودة بين فيثاغورى اليونان وبين السقراطيين . أم أننا نستطيع القول بأن أفلاطون أبرز اشكرات فى صورة حماسية لمعرفة مأساة سقراط ، لأن الحادثة ـ حتى بعد وفاة سقراط بزمن ، كانت بعد عالقة فى الأذهان ، وأن قصة « شهيد الفلسفة الأكبر » لم تنته بموته ، بل ما زالت تشغل « مدارس الفكر اليونانى » حتى ولو كانت الشقة بعيدة بين أماكن تلك المدارس ، ومكان المأساة . وينبغى أن نلاحظ أن اشكرات لم يكن شخصية خرافية مصنوعة ، بل من الثابت أن ديوجنس اللايرسى ذكره فى كتابه ـ كما أن امرأة فيثاغورية ـ تدعى اشكراتيه من فيلونت ـ ذكرت فى قوائم الفيثاغوريين ، ولعلها ابنة اشكرات[1] .

ولقد خلدت هذه المحاورة اسم «فيدون» ، مع أن ما لدينا من معلومات عن شخصيته قليلة جدا . وإنما تروى بعض الآثار أنه نشأ فى أسرة نبيلة فى إيليس ، ثم أخذ أسيراً إلى أثينا ، واسترعى ذكاؤه نظر سقراط ، فطالب من صديقه وصفيه الغنى سيبيس أن يفتديه . ومع ذلك ففى سنة ٤٠١ إلى ٤٠٠ هوجمت ضواحى البلدة التى كانت مسقط رأسه بالاسبرطيين الذين كانوا حلفاء أثينا ، ولكن أى علاقة

1 — Gambligue ; Vie de Pythagore, P. 267 ,

بين هذه الواقعة التاريخية وبين القصة السالفة الذكر . فهذه القصة إنما تبدو كحكاية خيالية قصيرة على هامش فيدون .

وفى فيدون نفسها ليس من السهل تصوير هذه الشخصية تصويرا دقيقا . فما لاشك فيه أننا عندما نرى فيدون جالسا إلى سرير سقراط ، بينما راحت أصابع الفيلسوف تمسك بخصلات شعره ، فإننا نعتبره تلميذا مقربا ، له منزلة خاصة فى قلب أستاذه . هذه الصورة بما فيها من حياة ومرح ـ يتخللان الحوار ـ صورة جميلة دون شك. ولكن هذا التلميذ المحبوب اهل هو فتى صغير فى مقتبل الشباب ؟ قيل ذلك اعتمادا على أن اطلاق الشعر طويلا كان عادة الشباب فى أثينا، ولكن إذا كان الأمر كذلك[1] ، فلِمَ إذن تعود سقراط أن يتندر على فيدون بسبب طول شعره هذا ، إذا كانت تلك هى العادة فى أثينا لمن هم فى سن فيدون . بالعكس من الطبيعى جدا أن يؤنب سقراط فيدون لاحتفاظه فى أثينا بعادة حملها معه من بلاده لا تليق فى نظر الأثينيين بمن تخطى ريعان الشباب وزيادة على ذلك فإنه يبدو مستحيلا أن يكون أفلاطون قد أراد أن يعطى عن فيدون مجرد صورة لطيفة محببة ، بينما هو يروى عنه حديثا جرى مع سقراط ، وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة حول المسائل الخاصة بالسلوك والقدر . وقد تعود أفلاطون ألا يكتب عن الأحياء فى محاوراته . فأية ثقة يمكن لاشكرات أن يشعر بها حيال شاهد حدث السن ، يمنعه صغر سنه عن أن يستطيع التحليق فى هذه الأعالى وأن يتابع نقاشا على هذه الدرجة من لطافة المداخل :

ومن جهة أخرى فقد أهملت الإشارات الضمنية التى وردت فى كتابات

---

(٢) أسس فيدون مدرسة فى إيليس . ومن المرجح أنها أسست بعد وفاة سقراط مباشرة أو حتى قبل وفاته ، ومن المرجح أيضا أن فيدون توفى قبل كتابة المحاورة .

أفلاطون ذكر فيدون وذهب البعض يفترض أن صاحبنا كان صغيرا جداً عام ٣٩٩ ق. م.. ثم يذهب إلى أن تأسيس مدرسته فى إيليس كان متأخرا جدا بعد موت سقراط . فأى مذهب كان يعلم فى تلك المدرسة ؟ من الراجح أنه مذهب مشابه لمذهب المدرسة الميغارية . وقصارى القول إن الظلام ما زال يخيم على شخصية فيدون .

وإذا ما رجعنا إلى المحاورة ، وجدنا أنها تدور فى السجن حيث قرر القضاة أن يتناول سقراط السم عند غروب الشمس[1] . كان حوله إذ ذاك خمسة أشخاص فقط ـ كريتون ـ فيدون ـ سيمياس ـ سيبيس . وأخيراً شخص لا يستطيع فيدون أن يسميه يقينا . وهناك أيضا شخصيات تظهر إما قبل الساعة المحددة أو تظهر ظهورا مؤقتا سريعا ـ ومنها السجان ، واكسانتيب ، وخادم الأحد عشر وحامل السم ، إلى جانب هذا يذكر أفلاطون أسماء الغائبين ـ وهم أتباع الفيلسوف الذين كان يتوقع اشكرات وجودهم فى مثل هذا اليوم المشهود[2] وفى هذه القائمة نلاحظ التفرقة بين الأثينيين والأجانب وبين من يواظبون على ارتياد حلقة سقراط وبين من يرتادونها بحسب الظروف وعندما يكونون مارين بأثينا ، ولكن يحرصون بعد عودتهم إلى بلادهم على الانتماء إلى سقراط .

---

(١) من الصعوبة بمكان تحديد تاريخ اليوم الأخير لوفاة سقراط . ففى مقدمة فيدون يقول أفلاطون إنها صادفت عيد أبولون وفى الوقت نفسه الحج إلى ديلوس . ولكن هذا الحج الأخير كان يتم فى فبراير أو مارس بينما عيد الآلهة كان يأتى فى أول مايو . ومن المرجح أن أفلاطون كان يقصد فقط « أعياد ديلوس » المسألة غامضة على أية حال .

(٢) يلاحظ أيضا أن ثمت أسماء أخرى ظهرت فى محاورة احتجاج سقراط ولم يظهروا هنا . كشريبون واكسانوفون . والسبب فى هذا أن الأول كان قد مات ، بينما الثانى ـ وهو اكسانوفون ـ فقد كان متغيبا فى رحلة إلى قبرص . وأما عن مكانة اكسانوفون فى الحلقة السقراطية ، فيوضحها الأستاذ روبان فى مقال له فى مجلة السنة الفلسفية ـ عام ١٩١٠ .

والآن من هم الذين يعنينا موضوع غيابهم — ويحتاج هذا الغياب إلى شرح وتفسير . نذكر أولا أفلاطون — من بين قدماء اليونانيين — وكذلك أرستيب ومعه كليومبروت — من بين الأجانب عن البلدة . فالأول أى أفلاطون كان مريضا — على حد قول فيدون . فهل كان مرضه من شدة الحزن ! إن كل تكهن عن سبب هذا المرض لا جدوى منه ، لاسيما إذا ما فكرنا فى التحليل الذى يجمع بين الدقة والقوة الذى قام به أفلاطون بشأن شرح الألم والاستسلام الهادىء اللذين كانا يسيطران على كل من شاهد وفاة سقراط .

أما عن أرستيب (من سيرين) وعن كليومبروت فلقد كانا كما يقال — فى مدينة إيجين ! ولما كانت إيجين هذه مسرحا للملذات ، ولما كان أرستيب هو المنادى الأول بمذهب اللذة [1] فلا غرابة إذن من افتراض أنهما — ارستيب وكليومبروت — لم يرغبا فى أن يضحيا بمتعتهما ولذتهما ، ولا أن يعكرا صفو هدوءهما بمشاهدة منظر ، كان حتما سيثير الألم فى نفسيهما . غير أن اللوم فى هذا الموقف لا يجدى — فضلا عن أنه يتنافى مع اللياقة . بل أن غيابهما — فى نظر أفلاطون — لا يدعو إلى إدانتهما أكثر من غياب أفلاطون نفسه . ولكن أهم ما يسترعى النظر هو أنه حرص على أن يذكر اسم ارستيب من بين المخلصين الأصليين لفلسفة سقراط .

وهكذا يغيب عن اليوم الأخير لسقراط — اثنان من أبرز تلاميذه .

غير أنه بقى اثنان آخران — من بين الذين حضروا — وهما أنتستين الذى

---

(١) هذه حقا هى آراء أرستيب الثانى — حفيد أرستيب المعاصر لسقراط . لم يكن مذهب اللذة قد توضح إلى هذا الحد فى زمن سقراط . ولكن أرستيب الأول هذا هو الذى أوصل إلى المذهب السقراطى عناصر هرقليطية ، انتقلت خلال تعاليم بروتاجوراس .

سيقوم بتأسيس المدرسة الكلبية واقليدس الذى سيصبح صاحب مدرسة فى مدينة ميغارا . لذا أكتفى أفلاطون بذكر اسميهما . ولم يكرس لهما مكانا فى حديث غنى بالفلسفة . ولا يدهشنا عدم مشاركتهما فى الحديث . فلماذا إذن هذا التعصب من أفلاطون . لعل السبب فى ذلك أنهما كانا من المعاصرين وأن اللياقة الأدبية فى ذلك العصر كانت تحرم على أفلاطون أن ينسب إلى المعاصرين لغة وأقوالا لم تصدر عنهم ، فى الوقت الذى كان مفروضا فيه أن تتم الحادثة الفلسفية فى اليوم الأخير لوفاة سقراط . أو إن صدرت عنهم ، فانها لم تعد فيما بعد معبرة عن أفكارهم فى الوقت الذى يكتب فيه أفلاطون هذه المحاورة .

ونظرا لما تقدم من إعتبارات ، يصح لنا أن نأخذ بمين النظار أنه من المحتمل ألا نجد فى قصة فيدون سردا تاريخيا بحتا ، بل كان تصويرا يشوبه الخيال والوهم . وأن هذا الافتراض يتدعم ، لو أننا تساءلنا عن أولئك الذين يعتبرون إلى جانب سقراط معارضين وموقفهم فى الحوار من حيث الجوهر الفلسفى ، أمثال سيمياس وسيبيس وآخر مجهول من أتباع هرقليطس أو بروتاجوراس ، والذى تنعكس فيه صورة لأفكار ارستيب . والذى تعتبر معارضته الجزء الحاسم فى المحاورة .

أما عن الأثنين الأولين — سيمياس وسيبيس — وخاصة ثانيهما ، فلم يكن دورهما أقل أهمية ، بل يخفيان بالنسبة لنا لغزا عميقا . فلم يعد هناك مجال للشك فى وجودهما . غير أنه من المؤكد أيضا أن القدماء لم تكن لديهم معلومات عنهما أكثر مما لدينا . إذ تنحصر معلوماتهم فيما قيل عنهما فى قصة فيدون أو فى قصة كريتون . وأنهما فى وقت وفاة سقراط ، كانا فى مقتبل العمر ، وكانا ينتميان إلى أسرتين ثريتين . وكانا على إستعداد لمساندة فكرة هرب سقراط الذى دبره

كريتون . وأن يبذلا المال الوفير ، فضلا عن أنهما كانا مواظبين على حضور دروس فيلالاوس الفيثاغوري ، عندما كان يقيم في طيبة .

ومن المعلومات التي وصلتنا عن سيمياس أنه من طيبة ، وأن سيبيس من بؤثيا . ويثبت ذلك اللهجة الذي يجعله أفلاطون يتحدث بها ، ومن صيغة : في بيتنا أو في بلدنا أو عندنا .. التي استعملها حين أشار إلى إقامة فيلا لاوس في طيبة ، قبل عودته إلى ايطاليا . وفي مرة أخرى تحدث أفلاطون عن سيمياس في مجاوزة قدر قائلا : من بين جميع اليونانيين في عصره ، لم يعرف سقراط شخصاً أكثر حذقا ومهارة من قدر في قدرته على توليد الأقوال — باستثناء سيمياس الطيبي .

ولكن الأشارة في فيدون واضحة : أن سيمياس هو الذي أثار سقراط للشرح وللكلام . وكان المحرك الأول لكل المناقشة .

فلا توجد إذن فكرة جديدة ، كما أنه لم تأتنا أية فكرة أخرى من أي مصدر آخر . فاكسونوفون لا يفعل في مذكراته أكثر من تكرار أقوال أفلاطون ، اللهم إلا أنه بخصوص أصل سيبيس — فإنه يقرر أنه من طيبة نفسها مثل سيمياس . والرسالة السابعة لأفلاطون تكتفي بأن تسميه الطيبي . غير أن صحه هذا الخطاب وأصليته لا تتضمن صحة جميع كلمات النص . إذ يحتمل أن تكون قد دخلت إضافات من بعض النساخ على النص . وكذلك الحال عند ديوجين اللائرسي حين يجزم بأن سيبيس من طيبة ، فإنه لا يفعل سوى الاستنباط مما جاء في قصة فيدون . وكل هذا يعزى الى عدم وجود معلومات سليمة عنهما . لاسيما وأن بعض المقلدين البارعين حاولوا أن يكتبوا كتابا صغيرا نسب إلى سيبيس «ولوحة سيبيس . وميول الكتاب رواقية مختلطة بالمذهب الكلبي .

وقد أثبت النقد الداخلي لهذا الكتاب أنه ألف في العصور المسيحية . والشك

أيضا يتناول ثلاثة وثلاثين محاورة تنسب إلى سيمياس . فمعلوماتنا الأكيدة إذن عن سيبيس وسيمياس إنما نستمدها من فيدون . وينبغى أن نلاحظ أنه حتى فى فيدون ، نجد بعض الاشياء المتناقضة عنهما . فالاثنان درسا على فيلالوس، وتأثرا بنظرياته الموسيقية والطبية ، ولكنهما اختلفا فى نظرياتهما عن النفس ، أو لكل واحد منهما رأيه الخاص .

ثم نصل أخيرا إلى سقراط نفسه. وهنا تقابلنا مشكلة تاريخية فيدون. أو بمعنى أدق هل فيدون بوقائعها حقيقة تاريخية أوهل سقراط فيدون هو سقراط الحقيقى .

يرى روبان أن عناصر المقارنة لا تعوزنا على الاطلاق سواء فى كتابات أفلاطون أو فى غير كتاباته . ولكن بأى مقياس نستطيع أن نوضح صورة سقراط الحقيقى والاقرب إلى التاريخ الصحيح ، صورة سقراط فى محاورة الاحتجاج أم صورته فى بارمنيدس أم صورته فى فيلابوس . فى كل واحدة من هؤلاء صورة لسقراط مختلف . إن المنهج المقارن لايوصلنا إلى شىء ثابت محدد هنا ، بل سنخرج بنتائج ذاتية غير موضوعية ولاتقوم على أساس منهجى . لكن محاورة فيدون وحدها هى التى تجيب على السؤال وتحل المشكلة .

إن الشىء الذى يسترعى النظر ومن الصعوبة انكاره : هو أن سقراط فيدون يمتلك فنا فكريا وفنا كلاميا محدودا ، وذو منهج واضح . حقا إنه استخدم الخطابة الفلسفية . ولكنه استخدمها كطريق موصل للبرهان . وكانت براهين فيدون أيضا تبدو فى صورة رياضية . إن سقراط فيدون يختلف فى كل هذا عن سقراط الاحتجاج . إن سقراط الأول يبرهن ويعلل ، بينما سقراط الثانى ، إنما ينفذ أمرا من داف وينفذ رسالته .

ويلاحظ أيضا أن سقراط فيدون بعيد كل البعد عن سقراط المشهور الذى يردد « أنه لايعلم شيئا » . إن سقراط فيدون يتكلم عن نظريات عليا فى الوجود

وفى التغير ، ويشير إلى أنه قد فحص واختبر هذه النظريات من قبل ، بل وأن سيمياس وسيبيس قد عرفاها من قبل ، ووافقا على البعض منها . ونلاحظ أيضا اننا نرى أن سيمياس كان يعرف جيدا نظريته التذكر ، بينما جهلها سيبيس أو نساها . ومن الواضح ، أن السبب فى أن أفلاطون قد ذكر هذا ، أنه أراد أن يعطى للحديث صبغة حرة لا أن يجعله مجرد فرض آراء قطعية على الحاضرين ، فكان لابد أن يصور سيبيس كمن يجهل النظرية ، فتقوم المناقشة ، فيعرض هو آراءه على لسان سقراط . ومن جهة أخرى أن سقراط كان يعلم تماما نظريات الطبيعيين وأنه كان يعلن أنه لايهتم بها ، وأن عمله فقط هو وضع منهج يسير العقل على سياقه فى معالجة الاشياء . ثم يأتى فى اللحظات الأخيرة لحياته ، فيعرض لطبيعة حديثة ، مختلفة عن الطبيعة القديمة ـ ثم يربط هذه الطبيعة بمشكلة الحياة والموت والنفس . ويبدأ بعرضها فقط ، قبل وفاته ، مرتبة منظمة ، وتسير على نسق منهجى ، لتلاميذ كان عملهم هو هذا ، ولدائرة كان هو رئيسها .

ومع أن سقراط كان يتميز بتدين عميق وبتحمسه للزهد ، فان « فيدون » وهذا مايدعو للدهشة لا تحتوى على أية إشارة واضحة للرسالة التى كلفه بها اله دلف ، وأن صورة أبولون لا تهيمن على المحاورة ـ أبولون الذى زار سقراط فى الحلم ، وهو الذى أخر موته ، وبذلك أعطاه وقتا كافيا ، وفرصة طويلة للاستعداد للموت . « وكالبجع » كان سقراط فى خدمته ، كما ورد مرة فى المحاورة . ومن أبولون استمد سقراط مواهب التنبأ . إنها كانت عبادة خاصة ترتبط بالفكرة العامة التى تقول إننا أتباع الالهة ، وأنه لاينبغى لنا أن نبادر بالانتحار ، لكى نتخلص بمحض إرادتنا من وصايتهم علينا . والشخص العادل يضمن أنه ـ بعد موته ـ سوف يعيش فى مجتمع خاص . وتدور آخر آرائه حول هذه الفكرة الدينية ، وحول الاعتراف الذى أداه إلى اسكولا بيوس . وقصة هذا الاعتراف

أنه طلب لحظة موته من كريتون - أن يؤدى دينا إلى اسكولابيوس ؛ والمقصود بهذا أن سقراط - شعر بعد أن تناول السم ، أن نفسه أخيرا - قد شفيت من شر اتحادها بالجسد ، وأنها فى تمام الصحة ، فاذن إن شكره واعترافه بالجميل ينبغى أن يقدم إلى الاله الذى يعيد الصحة إلى المريض - وهذا الاله هو اسكولا بيوس . ثم إن الدور الرئيسى الذى يعطيه لفكرة التطهير والتكريس يشهد بتأثره بالاورفية ، وهو كان إما أن يثير آراء عقلية أو يتجاوزها بتصورات أسطورية ، مستندا فى كل هذا إلى تقاليددينية وصوفية . إن سقراط فيدون الذى يعد « ملهما ونبيا » هو علاوة على ذلك كان المدافع المتقد حماسا واخلاصا للزهد والتقشف . ان الايمان والأمل اللذان كان يعمل على ايصالهما بفصاحة الى أصدقائه ، كان غرضهما التحرر التام الذى يجب أن يطهر النفس تطهيرا تاما ، يطهرها من الشهوات ومن الخضوع لرغبات الجسد ، وأن يعيش بالفكر البحت ، وأن يزهد فى اللذات الجسدية ، وفى الثروة ، وفى التزين ، وسقراط على هذه الصورة له ملامح الرجل الكلبى .

وقد تجنب سقراط الهرج وابتعد عن الغرور ، وقصد بالزهد ضبط النفس واحتفظ بنبل الطبع ، وليس فى رسالته عنف أو خشونة ، بالرغم من تحمسه . وهو ملىء بالتسامح . وحاول جهده أن يكون محبوبا من الجميع . ثم أن سقراط لا ينهى عن الروابط الأسرية أو احترام التقاليد والعادات أو الالتزامات الاجتماعية وأما الأفعال التى لا تتصل من الناحية الأخلاقية بالسلوك الخارجى ، أو التى لا تتطلبها الضرورات الحيوية ، فإنها عنده تعود لاختيار الوجدان الباطنى ، وهى ما تؤدى إلى خلاص النفس أو إلى هلاكها . وبالاختصار إن هذين المظهرين العمليين على خلاف ما سبق - يتفقان تماما مع الموقف . ويتفقان كذلك مع

واقعة الإتهام : أن سقراط النبي والزعيم ، كان يعتبر – في وسطه الإجتماعي – مفسداً للشباب .

ويمكن بحث المسألة من وجهة نظر أخرى ، نبحثها من ناحية وجود الحلقة السقراطية نفسها ، أو من ناحية طبيعة العلاقة التي تربط الأستاذ بمريديه ، الذين كانوا يحضرون – كما يبدو – من جميع الآفاق الفلسفية في النصف الثاني من القرن الخامس (ق.م) ، وبعضهم مثل سيمياس وسيبيس فيثا غوريان ، والبعض الآخر مثل أقليدس تابعون للمذهب الإيلي ، وارستيب والمجهول تابعان لبروتاجوراس مع تأثر بهراقليطس ، كما كان كراتيلوس أول أستاذ لأفلاطون . وكان أنتستين تلميذاً لجورجياس . وما أن مات سقراط ، إلا واحتدم النقاش والجدل حادين بين التلاميذ ، ومن الأمثلة على هذا ماحدث بين أنتستين وأفلاطون . وقد تفرق التلاميذ شيعاً نتيجة لهذا . وعلى ذلك ، فإن الرابطة التي كانت تجمعهم هي شخصية سقراط فقط – فكانوا – أثناء حياته متفقين – لا في قبول مذهب فلسفي ، ولكن في نوع من العبادة والحب نحو شخصية الأستاذ ، وفي ثقة بزعامته واتجاهه الروحي . وهذا ما كان يقرب بين – ارتباط أبولودور المتعصب لسقراط بارتباط رجل متزن ككريتون . هذا هو الشعور الذي يبدو في المحاورة ، ونستطيع أن نستخلصه منها . إن الأحاسيس المختلفة المتباينة التي تستخلص من فيدون – تعطي لقصة فيدون طابع الحقيقة .

أليس هذا سبباً لكي نعتبر فيدون قصة تاريخية ، لما حدث وقيل في اليوم الأخير من حياة سقراط ؟ وهذا ما يؤكده الأستاذ برنت تقوة في مقدمته الرائعة لترجمته لفيدون وكذلك في كتابه الفلسفة اليونانية ، ولكن ينقض فكرة برنت حجج كثيرة ، وتثير آراؤه مشاكل متعددة . ولا ينبغي على الإطلاق ، أن

نخدع بما ذكره أفلاطون من أن سيمياس وسيبيس الفيثاغوريين قد أعلناموافقتهما على نظرية المثل ونظرية التذكر . إن من الثابت أنه بعد وفاة سقراط وبعد رحيل فيلالوس إلى إيطاليا ، تكونت فرقة فيثاغورية فى اليونان الكبرى ، وأن هذه الفرقة قد اتخذت سقراط ، زعيما روحيا من زعمائها الكبار ، ولكن هذه الفرقة مع ذلك لم تتبن النظريات المشهورة فى فيدون - نظرية المثل أو نظرية التذكر كما أن أقليدس - وهو احد رجال سقراط المخلصين - كون فى ميجارا فرقة إيلية ولم يعرف عن هذه المدرسة أنها تبنت أفكارا فيدونية . أليس من الأفضل أن نقول أن إفلاطون قد وضع أراءه على لسان سقراط حتى يستطيع أن ينفذ بهذه الآراء خلال تلك المدارس . ومن المحتمل أيضا أن يكون أفلاطون قد أراد أن يجمع المذاهب المختلفة فى مذهب توفيقى . إن أرسطو - وكان قريب العهد من تلك الحوادث - قد ميز تماما بين نظرية الماهيات عند سقراط ونفس النظرية عند أفلاطون . وبين الاختلافات بينهما .

نستنتج بين هذا أن رأى برنت لم يكن هو الحقيقة ،ومن المستحيل أن نعتبر فيدون غير عرض لأفلاطون وضع فيه آراءه الخاصة عن الموت وخلود النفس ، فى علاقتها مع مذاهبه الأخرى فى نظرية المثل والتذكر - وكل هذه المذاهب نسق واحد كامل ، يعبر عن عمل أفلاطون الخاص وفلسفته هو .

ومما لا شك فيه أن أفلاطون كان يعتبر نفسه الامتداد الطبيعى لأستاذه . لقد وضع أستاذه المنهج ، وكان عليه هو أن يضع المادة . وقد فعل حقا ، وحاول أن يخاطب مريدى سقراط ، بأنه هو وحده يمثل الفيلسوف الحقيقى : فكتب على لسان سقراط ، ما لم ينطق به سقراط أبدا .

ولا نستطيع أن نغلو وأن نقول : إن كل ما ذكر فى فيدون لا يمثل

اليوم الأخير لحياة سقراط إن فيها كثيرا من الوصف التاريخي لهذا اليوم . كيف دخل عليه تلامذته ، كيف تناول السم ، وكيف مات ؟ . ولكن هذا لا يمس على الاطلاق جوهر المحاورة الفلسفي . إنها من عمل أفلاطون وحده وفيها آراؤه فقط .

بقية محاورة فيدون

ومضمونها الفلسفي

مقدمة :

ص ٢٤ ـ ٢٩ : كان هذا هو اليوم الأخير لسقراط ، وقد حلت قيوده . وهنا افتتح المحاورة بقوله « ياله من أمر محير فى الظاهر ـ أيها الاصدقاء ـ ذلك الذى يسميه الناس اللذة ، وأى نسبة عجيبة تلك التى تقوم بين طبيعتها وطبيعة ذلك الذى نحكم أنه ضدها ـ وهو الألم ، . . . الخ »[1] سقراط يشير إشارة حسية إلى ساقه وقد حلت قيودها ، فشعر باللذة ، بعد الألم الذى كان يسببها له القيود . وكان سقراط يريد أن يوجه سامعيه الى نظريته فى تماسك الأضداد واستتباع الضد الضد الآخر ، وهى نظريه سيفحصها فيما بعد ، ويرددها فى وضوح أكثر . وهنا نجد أنفسنا أمام أول رأى فلسفى فى المحاورة .

وقد أدى هذا إلى سؤال عارض ألقاه عليه سيبيس ـ لماذا نظم : لماذا نظم قصص أيوب شعرا وموسيقى ، وهو الذى لم ينظم شعرا ولم يؤلف فى الموسيقى على الإطلاق من قبل . فاجاب سقراط :أنه انما فعل هذا ، لأن الالهة قد دعته ـ

---

(١) أنظر ص ٢٢ ـ ٢٣ .

فى رؤيا من قبل – أن ينظم الموسيقى ، وقد زارته الرؤيا مرارا ، فأراد أن يرضى ضميره الدينى قبل أن يذهب . خاصة وأن عيد الإله أبولون قد حال دون موته.

ويستخلص روبان فى هذا أن إجابة سقراط تتضمن القضية الاساسية فى المحاورة وهى أن السعادة النهائية للحكيم أن يسرع بترك هذه الدنيا : وعليه قبل أن يتركها ، أن يتخلص من القلق الدينى ، كما عليه أيضا أن يطيع الالهة ،طالما كان الانسان متعلقا بهذه الالهة ، وانهم هو رعاته فى هذه الدنيا .

القطعة الأولى : ص ٢٧ . وما بعدها

١ – ص ٢٧ وما بعدها ولكن اذا كان الموت خيرا ، فلماذا لا يتخلص الفليسوف من الحياة بالانتحار. أجاب سقراط بأن الدين يحرم الانتحار ، ولذلك فليس لنا أن نسلب عن أنفسنا الحياة . وهنا يدهش سيبيس ، ويذكر أنه هو وسيمياس ، وقد تعلما على فيلالوس شيئا واضحا من هذا القبيل ، بالرغم من أن فيلالوس ذكر لهما أن الانتحار ليس مسموحاً به ، بل هو أمر محرم . وهنا يطلب سيبيس من سقراط أنه مادام الفيلسوف الحق يرى الموت خيرا – فعلى الفليسوف إذن أن يقص خبر الرحلة –رحلة الموت– وهنا تحددت لنا غاية المحاورة.

ويعلن سيبيس حيرته : إذا لم يكن لنا اختيار فى استمرار الحياة أو تلاشيها ، فلماذا إذن نرى أن الموت خير .

وهنا يجيب سقراط بعبارة استمدها من الاسرار الأورفية « إن مقامنا نحن بنى الانسان ، عبارة عن سجن . وواجب الأنسان ألا يحرر نفسه أو يهرب منه[1] » ومن المعروف أن هذه الأسرار الاروفية قد دخلت فى نظريات

---

(١) الترجمة ص ٢٠٨ ...

الفيثاغوريين وأثرت فى أفلاطون . ويفسر سقراط هذا بأننا ملك للإلهة ، وأننا فى حمايتهم ، فعلينا أن نبقى ، حتى يدعونا إلى الموت .

٢ . ص ٢٩ وما بعدها .

ولكن سيبيس يفترض ويرى أن كلام سقراط يؤدى إلى نتيجة غير صحيحة إذا كنا نعيش فى رعاية الألهة — فعلام لا يغضب الفيلسوف ويثور ، ويعتبر الموت تحريرا .

وهنا يقول سيمياس إن من المحتمل أن سقراط يردد هذا ليبرر موقفه . ولعل سيمياس يشير إلى أنه كان من الممكن لسقراط أن يهرب ويتفادى هذا الموقف . وقد أتى هو — على الخصوص إلى أثينا — كما تذكر محاورة كريتون — ليعاون سقراط على الهرب ، ولكن سقراط رفض الهرب ، وآثر الموت . فيجب سقراط : إنه سيدافع عن نفسه أمامهما وأمام بقية الحاضرين ، كما لو كان فى المحكمة ، وسيعتبرهم قضاته وسيقدم لهم احتجاجا [1] آخر .

إن أهم الأسباب الذى يدعو الفيلسوف إلى اعتبار الموت خيرا هو :

١ — وثوقه التام فى أمل مزدوج — وهو أن يجد فى دار هادس ، آلهة خيرين كآلهة هذه الدنيا من ناحية ، — ٢ — ومن ناحية ثانية إن هناك سنة قديمة تردد أن الأخيار يثابون بعد الموت ، وأن هناك خيرا كثيرا للصالحين . ثم أخذ سقراط يورد الدوافع لهذا الأمل المزدوج .

فأول دافع يستمد من سلوك الفيلسوف الحق نفسه ، أنه دائما يعنى بتمهيد الطريق للموت ، وأن يموت . فكيف يثور إذن إذا اقترب من غاية ما كان يعد له نفسه ثم حقيقة الموت ذاته ، تقدم لنا الدافع الثانى : إن الموت هو أن يعود الجسم إلى ذاته ، وأن تعود النفس إلى ذاتها · هو انفصال الاثنين . وإذا كان الفيلسوف

---

(١) اشارة الى « احتجاج سقراط » وهى المحاورة التى أدلى فيها بدفاعه أمام محكمة أثينا

يزدرى ملذات الجسد ، فإن عمله إذن أن يلجأ إلى الفكر وأن يستخدم الاستدلال العقلى ، بقدر المستطاع ، فى فصل النفس من الجسد . ولكن هذا الشرط لا يتحقق ، بل وينازعه أكبر منازعة أعضاء الحواس الجسدية ، وما يرتبط بها من نزعات وشهوات . فإذا كان هذا الرأى صحيحا فإن كل حقيقة كالعدالة والجمال والحق والكبر ، لا يمكن لجوهرنا الفردى أن يصل إليها ، طالما كان مرتبطا بما يأتى من الجسد أو بما يأتى عنه ، ولكن نصل إليها فقط بواسطة الاستدلال العقلى . فينبغى إذن أن نسلم بالنتيجة الآتية : إما أن النفس لا تعرف حقا ، ما هى غايتها إلا بعد الموت ، وإما أنها لا تقترب أثناء حياتها من معرفة هذه الغاية — إلا إذا حاولت بقدر المستطاع أن تنقص من صلتها بالجسد ، وأن تتطهر منه ، حتى يتسنى لها أن تتصل بما هو نقى فى ذاته .

٣ — إذا كانت هذه هى دوافع رغبة الفيلسوف ، فينبغى إذن أن نذكر ، ما هى علامات التطهير عنده وما هى معلولات هذا التطهير . إن التطهير هو أن تعود النفس على أن تنفصل من الجسد وأن تجتمع فى ذاتها . وإن كان هذا هو الموت حقا ، وإذا كان الفيلسوف الحق يشغل بهذا وحده ، فيتعلم كيف يموت فإن محب الحكمة هذا الذى يحاول الابتعاد عن الجسد ، كيف يغضب ويثور حينما يقترب الموت . إنه على العكس يسر ويبتهج . ولكى يمنح نفسه التطهير ، عليه أن يمتلك فضيلة حقة لا فضيلة عادية عرفية (ص ٧٠) إن هذه الفضيلة الأخيرة متناقضة فى ذاتها بل هى وهم إن مصير هؤلاء الذى يصلون إلى هادس غير متطهرين مصير سيء ، ويختلف أشد الاختلاف عن مصير المتطهرين ألم يكن سقراط إذن على حق فى أنه فعل هذا طيلة حياته . فرتب كل شىء ليحقق هذا الأمل العظيم . إنه يسأل أصدقاءه الآن إذا كانوا قد اقتنعوا لم لا توحى اليه ميتته المقبلة بأية ثورة .

ويرى روبان أنه ينبغى أن ينظر إلى مضمون هذه الحجة أو هذا الدفاع بدقة . كيف يعرف الفيلسوف أن عليه أن ينتظر أمرا إلهيا لكى يترك الحياة. إن المتطهرين يكتسبون هذه الموهبة ... إن الفيلسوف الحق الذى يزاول المعرفة والفضيلة الفلسفية القائمتين على الفكر ، ويكون عمله الدائم هو الاستعداد للموت والموت هو انفصال النفس عن الجسد - يصل إلى حالة من الطهارة والنقاء ، بحيث يتلقى الأمر بالذهاب فى يسر ونلحظ أنه فى هذه الجزء الأول من كلام سقراط ، لا يعدو خلود النفس أن يكون أمرا متصلا بالعقيدة الدينية . ولكن عليه أن يقيمه الآن فلسفيا وعلى حجج فلسفية . وأن يضع المسألة ويبحثها فى ضوء « الضمير الفلسفى » .

الجزء الثانى

ص ٤٢ - ٦٧ .

ولكن للمرة الثالثة نرى سيبيس يتدخل - بملاحظته النفاذة الناقدة - ويثير المشكلة ، ويرغم سقراط على توضيح فكرته بعمق : إن فصاحة سقراط لم تمنعه من أن يسكت أو يثير الشك فيما قال : فتكلم وجوهر كلامه أنه من المرجح كما يرى - عامة الناس - أن النفس حين تنفصل عن الجسد تفنى وتتبدد كنفخة ريح ! أو دخان • فلا يبقى لها أثر . فلكى نعطى مشروعية لآمال الفيلسوف وتطلعه إلى هذا الأمل الجديد : أن النفس تبقى بعد الموت ، لا بد أن نقنع الناس - بحجج قوية - أن النفس خالدة وأن نثبت لهم أن لها قوة خاصة بها ، وفكرا تتميز به . ويرى أنه من ليس من الهين أن نثبت - أنه بعد موت النفس ، وتحلل جسده ، تعيش النفس حقا بنشاطها الحقيقى وفكرها الخاص . وينهى سيبيس كلامه بأن سقراط لم يقدم سوى ترجيحات لا حقائق مؤكدة مثبتة بالبرهان . ويطلب من سقراط أن يعطيه إياها .

وهذا سقراط يتكلم ويعطى الأسباب :

(١) إن السبب الأول .. يستند على السنة القديمة ، الدين القديم الذى يقول بدورة الأكوان . إن هذه العقيدة القديمة تقرر أن نفوسنا توجد من النار[1] . وكما أن الحياة تولد الموت ، فإن الموت بالتبادل يولد الحياة. ولكن إذا كانت هذه العقيدة غير مقنعة ، فينبغى أن نبحث عن حجة أخرى .

أو بمعنى أدق : إن المبدأ الذى تتضمنه هذه العقيدة القديمة ينبغى أن يختبر ويسبر بتعميم استقرائى . ذلك أننا نشاهد أنه حيث يوجد على الخصوص تقابل الأضداد ـ يوجد تغير ـ تغير من الواحد للآخر . فما هو كبير يولد ممن كان صغيرا قبلا . والآن كيف يحدث هذا التغير . إن بين الضدين ، ومن الواحد إلى الآخر ، يوجد كون مزدوج ـ وكذلك فى المثال السابق : الزيادة والنقصان . ومثال آخر يجعل تحليل هذه الحالة التى تشغلنا فى غاية البساطة: وهو اليقظة والنوم، ضدان يتولد الواحد منهما من الآخر ، وبينهما طريق أو ممر ـ يوصل الأول بالثانى، والثانى بالأول . كذلك الموت والحياة. يوجد ممر أو طريق متبادل بين الأثنين . إن كل واحد منهما يكمل الآخر . ولكن هل من الممكن أن يكون واحد منهما أى الموت ، قائما بذاته . لا بد من عملية تعويض ، وإلا أصبحت الطبيعة عرجاء ، لا توازن أضداد ـ فمن الحياة يتولد الموت ، ومن الموت تأتى عودة الحياة . هذه نتيجة ضرورية ، إذا ما تابعنا دورة الأضداد ، وينبغى أن نسلم أن نفوس الموت تستمر فى الوجود فى مكان تبدأ منه الحياة .

إذا لم نسلم بهذا بأن هناك تعويضا أبديا متبادلا للأكوان وأن « الكون يسير

(١) لقد استغل الشعراء هذه الأسطورة الصوفية . ثم استخدمها أمبدوقلس . ولكن هيرقلطيس سبق اليها أيضا فقال « إنه لشىء واحد من هو حى ومن هو ميت ومن هو يقظان ومن هو نائم ومن هو صغير ومن هو كبير . لأنه بالتغير هذا ذاك ، وذاك من جديد بالتغير هو هذا »

فى خط مستقيم من أحد الأمتداد نحو ذلك الذى يواجهه فقط وبدون أن يعود إلى الجهة المضادة نحو الضد الآخر » ماذا يحدث حينئذ . تجمد الأشياء كلها ، وينتهى الأمر كله .

وإنتهى المستمعون إلى الإتفاق على حقيقة عودة الحياة ومشروعية هذه الفكرة . وعلى ما تؤدى اليها من ضرورة مزدوجة ـ أولاها : أن الموت هو نقطة البدء ، وثانيهما : أن النفوس توجد، وهذا يتضمن خلافا كبيرا بين مصير الأشرار ومصير الأخيار . يعلن سقراط بقوة « إنى أصر على القول بأن مصير النفوس الخيرة أحسن ، وأن الشريرة لها أسوأ مصير »

ص ٤٧ : حجة التذكر

وهنا يفكر شيبيس ، ويتذكر ما يؤيد حياة النفس حياة سابقة . فيقرر أن الحجة السابقة ترتبط بحجة التذكر . إن فكرة حياة النفس حياة سابقة وميلادها من جديد ، تكون مع فكره النسيان ، أوساطا بين ضدين جديدين هما : الجهل والمعرفة . إن ما نسميه « تعلما » هو تذكر . إن تذكراتنا الحالية تفترض تعلما سابقا . وهذا يتضمن أن نفوسنا كانت ـ قبل أن تأخذ الصورة الانسانية موجودة فى مكان ما ، وأنها خالدة. إن سؤالا بارعا ، يوجه باتقان ، يؤدى إلى اكتشاف حقيقة الجواب ، كما هى . ألا يدل هذا على أن العقل يمتلك هذا العلم من قبل .

ولحظ سقراط تردد سيمياس ، فأخذ يشرح نظرية التذكر . إن هناك ٣ حقائق ينبغى الإشارة إليها .

أولا : إن احساسا ما لا يكون فقط معرفة بموضوع الإحساس الخاص . ولكنه يستحضر صورة شيء آخر. فرؤية القيثارة تجعلنا نفكر فى صاحب القيثارة.

ليس هنـاك فكرة قائمة بذاتها ، بل الواحدة تستدعى الأخرى . وهـذا ما يعبر عنه ـ بتداعى الخواطر أو بتداعى المعانى .

ثانيا : أن سبب النسيان هو طول الزمن أو عدم الانتباه .

ثالثا : إن صورة سيمياس تجعلنا نفكر فى سيبيس ، كما نفكر فى سيمياس نفسه وباختصار إن التذكر يحدث بين المتشابهات ، كما يحدث بين المتباينات .

ولكن إذا اعتبرنا أن التذكر يذهب من الشبيه إلى الشبيه ، فينبغى أن نعلم أن الشىء الذى يثير فينا التشابه أقل بـكثير من التشابه فى ذاته . وبينها وبينه خلاف كبير . إن الأشياء الجزئية المحسوسة المتشابهة تثير فينا فـكرة المتشابه فى ذاته ، وهى بلا شك أقل من المتشابه بالذات وتختلف عنه ، إنهـا محسوسات ناقصة من عمـل الحواس ـ النظر والسمع واللمس والذوق . . . ألخ ولـكن المتشابه بالذات ، هى فـكرة عاقلة . فلا تبدو لنا هذه المتساويات كما تبدو لنا حقيقة المتساويات بالذات ، وينقصها الـكثير لـكى تلائم ماهية المتساوى بالذات . إن ماهية المتساوى بالذات لا تتغير ، إنها متساوية ولا يمـكن أن تـكون غير متساوية بالذات ، ولـكن الأشياء المتساوية قد تبدو لنا متساوية ، وقد لا تبدو . وذلك لأن عدم التشابه أو عدم الشبيه قد يوصل أيضا إلى الشبيه بالذات .

ويستخلص من هذا قضيتين هامتين : أننا نعرف معرفة سابقة الشبيه بالذات . نعرفه قبل معرفة الأشياء المحسوسة المتشابهة والمتباينة . ثانيا : أن المعرفة الحسية ـ ولو أنها غير كاملة ـ هى المنشأ الأول ـ لاستحضارنا للحقيقة الـكاملة ، فينبغى إذن أن يكون مصدر هذه الحقيقة الكاملة مصدرا آخر .

وهنا يوضع أمامنا سؤال مزدوج ، فى أى الشروط والأحوال حصلنا على هذه المعرفة ؟ وبأى شكل نمتلكها ؟ أما عن النقطة الأولى ، إن الادراك الحسى

يبدأ مع الحياة « أننا حالما نولد ، نشرع فى أن نرى ونسمع ، ونستخدم حواسنا الأخرى » إذن لقد توصلنـا إلى معرفة الحقيقة الأخرى ، إننا حصلنا عليها قبل أن نولد . « كان يجب أن نكون قـد حصلنا من قبل على معرفة المتساوى » . ثانيا : أننا لا نحصـل فقط قبل أن نولد على حقيقة المتساوى ، بل على حقيقة الأشياء وماهياتها فى ذاتها كلها . وإذا كنا قد حصلنا على هـــذه المعرفة قبل ميلادنا ، فإن هذا دليلا على أن النفس عرفتها قبل أن يولد الانسان ، وعرفتها فى عالم آخر «النفوس كانت موجودة قبل وجودها فى الصور الانسانية منفصلة عن الجسد ومالكة للفكر » ومن المؤكد أن هذه المعرفة لم نحصل عليها ساعة الميلاد أو فى الحياة، لأنها ليست معرفة مباشرة ، بل لابد أن يوقظها فينا احساس وهذا يدل على أننا اكتسبناها فى مكان ما ، ثم نسيناها . وهناك ضرورة تستتبع هذا ـ فعلاوة على أن حجة التذكر تثبت وجود النفس فى حيـاة سابقة ، فانها تثبت وجود ماهيات بما هى ماهيات ـ مفارقة للمحسوسات ، فى عالم آخر أيضا، وأن نفوسنا ـ قبل أن نولد ـ كانت تحيا بذاتها مع هذه الماهيات .

ويعلن سيمياس وسيبيس موافقتهما ـ أن النفس كانت موجودة قبل وجود الجسد ، فى حياة سابقة . ولكنه ليس هذا غير نصف الدليل ، إن سقراط قد أثبت لهما وجود النفس سابقا ، ولكن لم يثبت لهما أن النفس تبقى بعد فناء الجسد . ويعلن سيبيس أن خلود النفس لم يثبت ، إنه يحتاج إلى حجة ودليل .

ص ٥٥ فى أنه يجب الجمع بين الحجتين الأوليين .

يقول سيبيس «إننا فى الواقع نكون قد بلغنا إلى نصف ما يجب أن نبرهن عليه. أى أن نفسنا موجودة قبل ولادتنا ، ولكن يجب أن نبرهن ـ علاوة على ذلك إنه ـ حتى بعد موتنا ، فان وجودها لايكون أقل منه قبل ميلادنا . وبهذا الشرط . سيصل البرهان إلى غايته »

ويرد سقراط بأن لديهم الدليل ، فى الحجتين السابقتين ، فتكون حجة واحدة تثبت أن النفس خالدة بعد الموت ، كما كانت موجودة قبل الميلاد «إن كل الذى يحيا يولد من الذى يموت فهنا نحن نقبل فى الحقيقة وجودا سابقا للنفس ، وبهذه الضرورة من جهة أخرى إن مجيئها إلى الحياة وميلادها ، لا يمكن أن يكون لها أصل آخر غير الموت وحقيقته، وان هذا منشأها . ومن هنا يكون وجودها بعد الموت ضروريا ، حيث أنه يجب أن يكون لها كون جديد .

يرى أفلاطون أن الموت هو تبادل الأكوان. فالنفس قبل الميلاد «موجودة بذاتها» لها كون خاص بها وساعة الميلاد تتصل بالجسد ، ثم إذا طرأ الموت ، تعود النفس إلى كون جديد . وهكذا دائما .

ولكن يبدو أن سيمياس وسيبيس لم يقتنعا . ويرى سقراط . ويذكر لهما هذا . ولكن يخفيه فى ثنايا أسلوب مرح فيقول «يبدو لى ـ أنك يا سيبيس وياسيمياس . تحبان أن تعالجا الحجة بعمق أكثر ، لأن خوفا صبيانيا يتملككما بأن ريحا تهب حقا على النفس حين خروجها من الجسد ، فتشتتها وتبددها ، وبخاصة حين يتفق أنه بدلا من الجو الهادىء تهب ريح عنيفة ساعة الموت »

ومع أن سقراط يتكلم فى لهجة ساخرة محببة ، إلا أن نلحظ أنه يشير إلى رأى فيثاغورى أخذ به بعض أطباء المدرسه الفيثاغورية ، «وهى أن النفس نغم، والحى مركب من كيفيات متضادة . والنغم توافق الأضداد وتناسبها ، بحيث تدوم الحياة مادام النغم وتنعدم بانعدامه. فاذا ماحدث الموت ، تبددت النفس»

حجة جديدة : موضوعات الحواس والفكر ص ٥٧

إن افلاطون فى فى هذه الحجة يعرض لنا نظريته الرائعة على لسان سقراط . فى البسائط والمركبات . وأيهما يبقى وأيهما يفسد . ثم يطبق هذه النظرية على

النفس – هل هى بسيطة أم مركبة، ويستتبع هذا ، هل هى تبقى أم تفسد . يتساءل سقراط « أى نوع من الموجودات يمكن أن يوافق هذه الحالة التى تكون التبدد » أى أى نوع من الموجودات تفنى وتفسد. ولأى نوع من هذه الأشياء يتفق أن تخشى هذه الحالة ولأى نوع من الموجودات ، أى أى نوع من الموجودات هى التى نخشى أن تتبدد وتفسد . ثم هل النفس واحـدة من هذه الأشياء . إن نتيجة هذا البحث ستؤدى إلى ثقتنا . فيما بعد الموت أو خوفنا ويأسنا .

وهنـا يلجأ أفلاطون إلى تقسيم الموجودات إلى المركبات والبسائط « إلى ماركب ، وما هو مركب بطبيعته » إن الانحلال يعرض لها ، وذلك لتركيبها . وإلى ما هو بسيط « ولـكن إذا حدث أنه وجد شىء ما غير مركب » فهو لايفسد . هذا هو الرأى المتعارف عليه بين الناس . وهو يكون فيما يقول روبان مسلما مزدوجا : أولا : تمييز بين الأشياء غير المركبة والأشياء المركبة . وهـذه الأخيرة تتحلل إلى أجزائها المـكونة لها من ناحية . ثم هذا الترجيح بأن الأشياء غير المركبة تحتفظ دائما بطبيعتها الجوهرية وعلاقاتها ، بينما الأشياء المركبة تتغير دائما فى طبيعتها وفى علاقاتها .

فاذا طبقنا هذا على التحليلات السابقة ، لوجدنا مطالب الجدل واستجاباته تحتم علينا أن نعلن أن هذه الماهيات البحتة لها وجودها المستقل ، الجمال بالذات والمساواة بالذات . . الخ إن كل منهما حاصل على ذاتية طبيعية دائمـة ، خاصة بالأشياء غير المركبة ، ولها وحدة صورية متمايزة ، حيث أنها لا شىء آخر غير ذاتها . ومن ناحية أخرى ، إن تمدد الأشياء التى ندعوها جميلة ومتساوية ، انما تأخذ هيئتها أو صفتها ، من تعلقها بهذه الأشياء غير المركبة . صفات هـذه هذه الأشياء غير المركبة تختلف أشد الاختلاف عن صفات الأشياء المركبة . الأولى

غـير منظورة ، والثانية منظورة محسوسة ، بينما الأولى لا تخضـع لغير التأمل والتعقل . ولا يمكن مطلقا أن تدركها بوسيلة ما إلا إذا أدركها الفكر ، إذ أن مثل هذه الأشياء تكون بالأحرى غير مرئية ومخفية عن الرؤيا »

نستطيع إذن أن نسلم بوجود نوعين من الوجود : النوع المنظور والنوع غير المنظور . أما النوع المنظور ، فانه لا يحتفظ بذاتيتـه ، بينما غير المنظور يحتفظ بذاتيته . وبما أن جسدنا ونفسنا شيئان متمايزان ، فان الجسد يقرب من الشيء المنظور ، وأكثر شبها به . ويستنتج أولا من هذا ـ أن الجسد يجر النفس ـ إذا ما استخدمته نحو ما هو متغير، نحو مالا يحتفظ بذاتية . إنها إذا بحثت مسألة ما بواسطته وبواسطة حواسه ، فانها تقع فى التردد ، ويختلط سيرها . أما إذا لم تحسب حسابا إلا لذاتها وبذاتها ، فانها تتوجه نحو ما هو نقى وخالد وما لا يفنى وما يبقى هو هو . وباتصالها بكل هـذا ، بكل ما هو نقى وخالد .. الخ ، فانها تحصل على الفـكر . ص ٥٩ والنتيجة الثانية بأن النفس تشبه أكثر ما هو الهى والجسد يشبه أكثر ما هو فان . ص ٦٠

ما هى النتيجة النهائية لهذا التحليل : إن ما هو الهى وخالد ومعقول ، وذو صورة واحـدة ، وما هو غير قابل للانحلال ، وما هو هو بذاته وفى ذاته ، فهذا ما تشبهه النفس أكثر، بينما يشبه الجسد كل الصفات المضادة لهذا . ونتيجة لهـذا إن الجانب المنظور من المركب أو المزيج الإنسانى ـ الجسد ـ هو وحده الذى يتحلل تحللا سريعا بعد الموت. إن هذا الجسد قد يقاوم التحلل والفناء مدة قد تقصر وقـد تطول ، ولـكنه ينتهى إلى التحلل المطلق . أما الجانب غير المنظور من هذا المركب الانسانى، فانه يبقى خالدا ، ويذهب إلى عالم غير منظور ويبقى هناك فى جوار إله حكيم وطيب فى ديار هادس، وهو المكان الذى يلائمه .

الأختلاف فى مصير النفوس ص ٦١

ونلاحظ أن أفلاطون هنا — على لسان سقراط ينتقل منطقيا . من سبب إلى سبب . أو بمعنى أدق إن الأسباب أو العناصر الثلاثة ، تكون مذهبا فلسفيا ذا نسق واحد ، فأولا تكلم عن التعويض المتبادل بين الأضداد — وأقام عليه مبدأ الحياة. ثم أقام على هذا المبدأ الفكر . ونحن نصل إلى هذا الفكر ، بواسطة المدركات الحسية ، فانها تقودنا إلى تذكر الحقائق المعقولة ، المطلقة « المثل » والسبب الثالث يظهر لنا أخيرا — أن بين هذه المثل وبين النفس — مبدأ الحياة والفكر لاتشابها فى الطبيعة فقط ، بل قرابة وصلة . وهذا يعين لنا ما هو الشيء الذى يسمى بالنفس ، ولماذا لا تفنى أو على الأقل ان فرص فنائها نادرة .

وتختلف النفوس مصيرا ، إن بعضها لا يتصل بالجسد فى الحياة — إراديا — أى بارادتها ، بل إنها تتجنبه ، وتجمع نفسها فى ذاتها وبذاتها ، وتمارس هذا دائما وهذا هو الأمل القوى للفيلسوف ، تتمرن نفسه على الموت ؛ وذلك بابتعادها عن ملذات الجسد ، إن هذه النفوس حين ترحل ، إنما ترحل نحو ما يشبهها ، نحو ما هو غير منظور وإلهى وخالد وحكيم ، وهناك يحقق لها وصولها إليه السعادة وتتخلص من الهذيان والحمق والملذات الوحشية ، إنها تقضى بقية وقتها فى صحبة الآلهة .

والبعض الآخر من النفوس يتصل بالجسد فى الحياة اتصالا إراديا ، تشارك الجسد وتعنى به ، ويفتنها برغائبه وملذاته ، فلم تكن ترى شيئا حقا ، إلا إذا كان له صورة الجسد ، وتكره ما هو معقول وتخافه وتهرب منه ، وتنكر التفلسف ، إنها حين تنفصل عنه ، تبقى ممتزجة به . ولا تستطيع عنه فكاكا .

إنها ملئت قطعة فقطعة بجسدية ، ذلك لأن علاقتها بهذا الجسد الذى تشاركه الوجود ، أصبحت باطنية وطبيعية ، إن هذه النفوس لا تصل إلى ديار هادس إنها تبقى قريبا من عالم الجسد وتنجذب إلى المكان المنظور . لذلك تتمرغ بعد الموت ، بين الأضرحة والمقابر ، وهى التى ترى دائما هناك هى أشباح نفوس ، إنها فى حالة مشاركة فى المادة المنظورة ، فتصير تبعا ذلك . هى نفسها منظورة .

وتعود هذه النفوس ، لتتجسد مرة أخرى فى صور حيوانية ، موافقة بالطبع للطبائع التى زاولتها حقا أثناء حياتها ، فالبعض يعودون فى صور الحمير ، والبعض يعودون فى صور ذئاب وصقور وحداء « إن مصير النفوس يطابق المشابهات التى تلائم عملها » . أما من زاولوا الفضيلة بالتعود والممارسة ، بدون فكر ، وبدون تفلسف ، فإن نفوسهم أسعد حالا من نفوس السابقين ، إنهم يعودون فى حيوانات إجتماعية أرقى كالنحل والنمل ؛ أو قد يعودون إلى صورهم الانسانية فى الحقيقة ، لكى يتطهروا من جديد .

أما النوع الوحيد الذى يأخذ ـ صورة إلهية ، فإنه فقط النوع النقى ، الفيلسوف ، محب المعرفة .

ما هى الغايات التى يتجه إليها الفيلسوف الحق .

إن أفلاطون ـ بتحديد هذه الغايات وتحديد الوسيلة التى نحصل بها على هذه الغايات ـ يعطى للجزء الثانى من المحاورة نتيجتها . إنها تحتوى على « السمو على الموت » كما أنه يستخلص منها ، من هذه الأسطورة التى تضمنها هذا الجزء الرمز الأخلاقى الذى يحتويها . هذا ـ بالرغم من أن الأستاذ برنت يشك فى أن فى هذا الجزء تطبيقا أخلاقيا لنظرية . إن هذا الجزء من المحاورة يسمو على فكرة الخوف والقلق ، التى تسود من يقابلون الموت. ولقد أشير إلى هذا الخوف

والقلق مرتين - مرة بعد حجة التذكر ، والمرء الأخيرة بعد فقرة - الجمع بين الحجتين ، فكان لا بد - اذن من توضيح فكرة التطهير وشرح تعويذة التهدئة وهذه التعويذة هي أنه في قدرتنا أن نتخلص من أوهام فينا . وكانت كل هذه الأفكار في المحاورة توطئة لوضع البرهان الحقيقي .

لم إذن - يبتعد محبو المعرفة عن كل الرغبات الجسدية دون استثناء ، متخذين لهم موقفا ثابتا ، ولا يستسلمون لها فلا يخيفهم فقدان ثروتهم ، كما يخيف ذلك محبي الثروة والسعادة والسلطان ، ذلك لأنه وحده يعني بنفسه ولا يعني بجسده . ولأنه يعرف أين يذهب متابعا الفلسفة في تحريرها له وتطهيرها .

ويشرح أفلاطون هذا فيقرر أن نفس الإنسان - حينما تستولى عليه الفلسفة ، تكون مرتبطة بجسد ارتباطا كليا وملتصقة به ، وأنه كان لها « بمثابة سياج » كانت مضطرة أن تنظر من خلاله إلى الموجودات ، بدلا من أن تنظر بوسائلها الخاصة وفي خلال ذاتها ، وبهذا كانت تتمرغ في جهل مطبق . فإذا ما ملكت الفلسفة النفوس ، فإنها تعطيهم أسبابها بلطف ، وتقوم بفك قيودهم ، بأن تبين لهم « أوهام الحواس » وأن تقنعهم بأن يتخلصوا منها ، وأن يمتنعوا عن استخدامها - إلا إذا كانت ثمت حاجة ملحة - وأخيرا أن توصيهم بأن يجمعوا نفوسهم على ذاتها ، وألا يثقوا بشيء آخر غير نفوسهم . أو بمعنى أدق أن يتخلصوا من كل ما هو محسوس ومتغير ومنظور . وأن يحتفظوا بكل ما هو معقول وثابت وغير منظور .

فإذا تم لها التحرير من الجسد بواسطة الفلسفة ، فتطمئن نفس الفيلسوف الحق إلى هذا التحرير ، فتنأى عن الملذات كما تنأى عن الآلام ، وتتجنب الخوف ، كما تتجنب الرغبة ومهما كانت الشرور التي تنزل بها والتي لا يمكن

تصورها ، فلا يوجد شر ، لا يفوق الشر الأعظم . وهذا الشر الأعظم هو « أن تـكون فى كل نفس إنسانية قوة اللذة أو شدة الألم لأى مناسبة ، مصحوبة بالاعتقاد بأن موضوع هـذا الشعور هو أوضح وأحق ما يكون » وهو ليس كذلك لأن كل هذه العواطف أشياء محسوسة منظورة ، تخضع النفس لأقصى درجة لقيود الجسد .

ثم يعطى أفلاطون تشبيها ماديا ، وهو أن لـكل لذة ولـكل ألم ، نوعا من المسمار ، يستمر به الجسد النفس ويضعها فيه ، ويجعلها بذلك حاصلة على الجسدية ، وتحـكم على حقيقة الأشياء طبقا للجسد وأحكامه . فإذا حدث هذا ، تتحد معه فى الميول كما تتحد معه فى الثقافة : أى فى النظرة إلى الأشياء . وبذلك لا تـكون فى حالة طهارة ، حين تنفصل عنه ، لأنها تـكون مدنسة بالجسد الذى خرجت منه والنتيجة أنها لا تلبث أن تتقمص جسداً آخر ، فلا تتصل بكل ما هو إلهى ، وتحرم من مقاسمته الوجود .

إن نفسا فلسفية لا تفعل هذا ، إنها تحسب حسابها بدون شك ، إنها لن تستلم راضية لرحمة اللذات ، وإلا كانت فى حلقة مفرغة ، إنها تهدىء الأهواء ، وتعمل على تلاشيها ، ثم تقتفى خطوات الاستدلال ، فلا تلتجىء إلى حس ، وظن ، وتتناول كل ما هو حق وما هو إلهى ، هكذا تحيا ، ما دامت حياتها : فإذا رحلت ، فإنها ترحل إلى نهاية قرابة وموافقة ، إنها مارست هنا كل ما هو إلهى ، فتشعرُ هناك بأنها فى بيتها ، هـذه النفس لا تخشى أن تتشتت فى اللحظة التى تنفصل فيها عن الجسد .

الجزء الثالث

استئناف النظرية ص ٦٧ وما بعدها .

وساد السكون ـ بعد هذا الحديث المملوء حماسا عن الحياة الروحية للنفس وكان كل واحد من الحاضرين مستغرقا فى تصوراته الخاصة ، متأملا ما قيل . وكذلك كان سقراط . وكان يبدو عليه أنه يشعر بأن حجته لم تكن كافية لاقناع الحاضرين : فتكلم معلنا أنه يعلم بأن حجته لم تكن خالية من الشكوك ، وأنها تثير مشاكل متعددة . وأنه ينبغى البحث عن حل أفضل ينهى به الشك كاملا .

ولكن لِمَ بدت حجته غير كاملة : إن أفلاطون قد تكلم فى الجزء الأول عن الدوافع التى تجعلنا نعتقد فى حياة مقبلة للنفس ، وفى الجزء الثانى بدأ يحدد طبيعتها باعطائنا أسبابا ، كل واحد منها يعين صفة للنفس . ولكن هل هذا دليل كامل : إن مقدمة الدليل : إن النفس الذى هى السند الداعم للحياة تمتلك علاوة على ذلك الفكر . وبهذه الصفة الثانية هى متصلة ومرتبطة بالمثل ومشاركة لها ، ولكن هل هناك رباط ضرورى بين الاثنين ، لماذا قمنا بعملية تمثيل عن الصفات المشتركة بين الاثنين ، لماذا ندعو النفس خالدة والهية ، لماذا شبهناها بالمثل أحيانا وبالآلهة أحيانا ، وأنها تشاركهما صفاتهما . ان الخلود صفة الآلهة ، وعدم التحلل والثبات ووحـــــدة الطبيعة صفات المثل ، ولكن نفسنا ليست إلها وليست مثالا .

فلم اذن تشبه النفس من حيث هى نفس الاله أو المثال . أو بمعنى أدق إن أفلاطون ـ حتى الان ـ لم يصل الى معرفة ماهية النفس وصلتها بمثال النفس . هذا مايجب أن يبرهن عليه ، طالما كان الفيلسوف لا يخشى الموت وإلا أصبح زهد الفيلسوف واستهانته بالموت لا معنى له .

ويبدأ هذا الجزء بأن يطلب من سيمياس وسيس أن يذكرا ما لديهما من اعتراضات ، ويعلن أنه لاينبغى أن يتخيلا أنه فى موقف محنة ، فيترددا فى النقاش واثارة الحجج ، انه لا يعتبر موقفه هذا محنة على الاطلاق . انه ليس أقل من طيور البجع ، طيور الاله أبولون فى المرافقة ، انه تغنى بافراط ، حين تشعر بدنو أجلها ، لحن الفرح ، بأنها ستعود الى ديار هادس ، انه ليس أقل منها فى المرافقة بل ويزيد عليها بالعلم السابق ، انه مكرس لنفس للإله وسيعود اليه . انه يمتاز عنها بالتنبأ ، فليتكلموا بما يشاؤون . وهو سيجيب ، فرحا ، بمقدم الموت .

١ - وهنا يعرض أمامنا نظريتان أو فرضان جديدان عن النفس وطبيعتها . ومن مناقشة كل نظرية من هاتين النظريتين تتضح نظرية أفلاطون فى النفس .

١ - نظرية سيمياس ص ٦٩

تكلم سيمياس أولا ، فأشار الى صعوبة المسألة : مسألة خلود النفس وبقائها بعد الموت « إن معرفة ثابتة فى الحياه الحاضرة ، إن لم تكن شيئا مستحيلا ، فهى على الأقل فى غاية الصعوبة » ولكن لا بد أن تفحص المسائل بقدر المستطيع ، فتعرض المسألة على النقد ، أو يجد الانسان الحل منفردا . أو أن يخضع الانسان إلى التقاليد الإنسانية ، ويأخذ منها أحسنها وأقلها ريبة . وإذا لم يكن يستطع هذا ولا ذاك ، فليلجأ الى التنبأ الآلهى . فإذا تقرر هذا ، فإنه يضع اعتراضه على مسألة بقاء النفس بعد الموت ويذكر نظريته .

أما هذه النظرية ، فهو أنه يطبق حقيقة فيثاغورية على التصور السقراطى لبقاء النفس بعد الجسد . النغم والقيثارة والأوتار . النغم : شىء غير منظور وغير جسدى وجميل ، وأخيرا هو الهى فى القيثارة المتوافقة . أما عن القيثارة نفسها وأوتارها فهى أجسام ، وحاصلة على الجسدية ، وهى مركبة وأرضية ، متصلة

بالطبيعة الفانية . ولنفرض أن القيثارة كسرت وقطعت أوتارها ، فهل نقول : إن القيثارة التي تمزقت أوتارها ، والأوتار ذات الطبيعة الفانية باقية ، بينما النغم الذى هو من طبيعة وجنس الحى وخالد ، يفنى بأسرع من ذلك الذى هو فان . أو نقول « إن النغم باق وغير فان » ومن هنا ـ بعد أن بين سيمياس تناقض سقراط ـ يضع نظريته هو ـ وهى أن النفس هى توافق العناصر المؤلفة للجسد ـ الحار والبارد واليابس والرطب وكيفيات أخرى مماثلة ، فتكون النفس حين تمتزج هذه العناصر إمتزاجا معتدلا ، فإذا اختل هذا الإمتزاج ، وفسد الجسد فسدت النفس أيضا ، وهى تشبه فى هذا تماما القيثارة والعود والنغم ، إذا فسد الأثنان الأولان ، فسد الثالث بل قد يفسد الثالث قبل فساد الأولين ، وكذلك النفس « التى هى ارتباط المتضادات التي يتكون منها الجسد ، إنها فيما يسمى بالموت ، هى التى يجب أن تفنى أولا » .

٢ ـ ويفضل أفلاطون ألا يناقش إعتراض سيمياس ونظريته قبل أن يستمع إلى اعتراض سيبيس ونظريته . ويتكلم سيبيس ويؤكد ماسبق أن أكده من قبل أنه آمن إيمانا كاملا بأن النفس كانت موجودة قبل الجسد . ولكنه لم يقتنع على الاطلاق بأنها شيء خالد . وليس معنى هذا أنه يقبل نظرية سيمياس . بل أنه يختلف معه . أنه يرى أن النفس أقوى من الجسد وأ كثر دواما « إن من رأيى أن سمو النفس عظيم من كل وجهات النظر » فلماذا إذن لا يسلم بخلودها . ذلك لأن ما يبقى من الانسان عند موته ، هو أضعف ما فيه . وهنا يستخدم أيضا مجازا أو رمزا . ويعطى مثال النساج والثوب . إن نساجا عجوزا مات ، فهل ينتهى هو الانسان ، ويبقى الثوب . فلنشرح المسألة أ كثر : إن هذا النساج قد أفنى كثيرا من الثياب ، ونسج الكثير منها أيضا . ولكنه إذا مات قبل أن يتخلق الثوب الأخير ، ألا يذهب هو ويبقى الثوب . كذلك النفس والجسد ،

لأنها أخلفت عددا من الأجساد خلال الولادات المتعاقبة ، خلال تناسخها فى تلك الأجساد ، ولكن ألا تبلى آخر الأمر ، وتضعف وتتلاشى ، بينما يبقى الجسد الاخير مدة أطول من الزمان . أليست النفس كالنساج والجسد كالثوب .

إذا كان الأمر كذلك ـ واذا كان من المحال اثبات أن النفس شيء خالد ، فان الإنسان يخشى دائما أن نفسه فى اللحظة التى تنفصل فيها عن الجسد ، قد تفنى .

وقفة فى القصة ص ـ ٧٣ .

وساد القلق والشك الحاضرين ، كانوا قد اطمأنوا الى حديث سقراط عن خلود النفس ، ولكن هاهم ثانية يلقون فى الشك لا بالنسبة لما قيل فقط ، بل وبالنسبة لما سيقال .

ويوافق اشكرات أيضا على أن حجج سقراط حتى الآن مشكوك فيها إذ أنه أيضا فيثاغورى ـ ويؤمن بأن النفس نغم . ولكن فيدون يستأنف حديثه ويقول ـ إن سقراط مالبث أن ملك زمام الموقف ، وبدأ يعالج المسألة علاجا حاسما .

يحذر سقراط أو بالأحرى أفلاطون من كراهية التفكير ، كراهية الاستدلال ، إنها ككراهية الناس تماما ، إنما يقعان فى ظروف متشابهة . كما يحذر أيضا من السفسطة والمناقشة للمناقشة لا للحقيقة « ولا نجعل لنفوسنا سبيلا للفكرة القائلة أنه لا يوجد فى الاستدلال شيء صحيح » أو « كانسان يريد أن يتغلب على الخصم . . . إنهم وهم بسبيل مناقشة ما ، لا يعنون المعنى الحقيقى لما يتكلمون به ، ولكن ما يهتمون به ، هو اقناع الحاضرين بآرائهم الخاصة »

أما هو فإنه سيحاول أن يصل إلى الحقيقة وحدها .

ويلاحظ روبان أن أفلاطون هنا لا يهاجم السوفسطائيين فحسب « الذين يقضون وقتهم فى الاستدلال للشيء وضده . . وأنهم وحدهم الذين لا يعرفون

أنه لا يوجد لا فى الأشياء ولا فى الاستدلال شىء سليم ولا ثابت » وإنما يهاجم أيضاً الفيثاغوريين الذين يقبلون بدون تمحيص أو نقد « كلمة الأستاذ » كأنها قانون مسلم .

ثم يتجه أفلاطون إلى مناقشة نظريات سيمياس وسيبيس . فيحدد معهما موضوعات الخلاف . ثم يستنتج أن هناك بعض اتفاق على بعض حجج سقراط . ويعنى بهذا حجة التذكر ، اذ أن كلا من سيمياس وسيبيس يوافقان عليها .

والآن الى نظرية النفس المنغمة عند سيمياس . يرى أفلاطون أن سيمياس يؤمن من ناحية بأن التعلم هو تذكر . وأنه لا بد لتحقيق هذا ، من أن تكون النفس موجودة قبل وجود الجسد . ومن ناحية أخرى أن النغم شىء مركب ، وأن النفس من حيث هى نغم ، هى تركيب أو ائتلاف الأوتار المكونة للجسم فهل المركب أسبق فى الوجود من الاشياء التى يتركب منها . هنا تناقض واضح يقع فيه سيمياس . هو من ناحية يؤكد أن النفس كانت موجودة قبل أن تدخل فى صورة إنسان ومن ثمت فى جسد ، ومن جهة أخرى أن ماركبت منه هى الأشياء التى لم تكن موجودة بعد . وعليه أن يختار . وأجاب سيمياس بأنه يختار القول الأول ، لأنه يستند على مبدأ يستحق أن يسلم به وهو أن النفس قبل وجودها فى جسم حاس كانت على علاقة أو مشاركة « بالوجود بالذات » أو بمعنى أدق إنه كان للنفس حقيقة جوهرية ثابتة قبل دخولها فى جسد .

ولكن سقراط لا يقنع بهذا ، إنه لايريد أن يتغلب على خصم ، بل أن يصل إلى الحقيقة ، فلا يأبه بهذا التراجع السريع من سيمياس . فيستأنف مناقشة فكرة النغم .

هل يستطيع أى تأليف ـ وبالتالي أي نغم ـ سواء فى طبيعته أو كفاعل أو

كمنفعل ـ أن يتصرف بخلاف العناصر المؤلف منها. إنه لا يتصرف على الأطلاق فى الأشياء التى استخدمت فى تكوينه ، بل يتابعها . فالنغم إذن هو نهاية وليس بدءا ، ونتيجة وليس مقدمة . ثم هناك مسألة أخرى ، إذا كان النغم بطبيعته هو الاتفاق والائتلاف والانسجام الذى يقتضيه كل مرة العناصر المنغمة ، فمعنى هذا ألا يكون هناك حينئذ لانغم أكثر وأكبر ، أو أصغر وأقل . ومن هنا يأتى أن نفسا لكونها نغما ـ لا تكون أكثر أو أقل من نفس أخرى . ولكن سقراط يعترض بأن هناك نفوسا فاضلة وأخرى شريرة . فكيف تفسر نظرية النفس المنغمة هذا التباين ، وعلى أى نحو من الوجود تشرح هذه الأشياء فى النفس التى هى الفضيلة والرذيلة . هل تقول : إن نفسا تملك نغما هو الخير ، وأن الشر هو عدم نغم . ولكننا اتفقنا على أن النغمية واحدة وبمقدار واحد فى كل النفوس وأليس موضوع هذا الاتفاق أنه لا يوجد شىء أكبر أو أكثر اتساعا ، ولا شىء أضعف أو أقل اتساعا فى نغم منه فى آخر . » واتفقنا أيضا على أن النغم لا يمكن أن يشارك فى عدم النغم ، فاذا كان النغم، هو الفضيلة ، وعدم النغم هو الرذيلة، والنفس نغم ، فكل النفوس فاضلة . «وتبعا لهذا الاستدلال إذن يجب أن أن تكون نفوس الأحياء جميعا ، هى خيرة بالتشابه ، إذ صح أن طبيعة النفوس هى بالتشابه موجودة كذلك » وانتهى سقراط من هذه الفقرة بأن هذا نتيجة الاستدلال ، إذا كان المبدأ ـ وهو أن النفس نغم ـ صحيحا .

ويستطرد سقراط إلى علة أخرى تضع سيمياس فى تناقض آخر ـ ما الذى يسيطر على الانسان النفس أم الجسد ، وبمعنى آخر ـ هل النفس هى التى تذعن لميول الجسد أم أنها تعارضه . إن هناك آلاف الحالات التى نرى فيها النفس تقاوم ميول الجسد ورغباته . فاذا كانت النفس نغما ، فلا تستطيع أن تتعارض مع الأوتار التى تتركب منها فى اهتزازاتها وارتخائها ، طالما قد ركبت هى منها .

ولكن النقيض تماما هو الذى يحدث . إن النفس كثيرا ما تكون الآمرة السيدة ، والجسد المطيع . فالنفس إذن ليست هى النغم . وليست هى نتيجة تناسق عناصر البدن وطبائعه، إنها ليست نغما ولكنها هى الموسيقى الخفية التى تنظم النغم.

ويعلق روبان على نقد نظرية النفس المنغمة : بأن المنهج الذى استخدمه أفلاطون يستحق الانتباه . إنه وضع كأساس فرضا سلم بدون تحفظ ، واستخرج منه باتفاق متبادل ، النتائج ، وحاول أن يرى إذا كانت هذه النتائج متفقة إما مع المبدأ أو مع ذاتها ، أو مع الحقائق التى لا ينقضها من سلم بهذا المبدأ من قبل . ويلحظ روبان أن أفلاطون سيستخدم هذا المبدأ فيما بعد فى بقية أجزاء المحاورة . ويرى روبان أيضا أنه ينبغى ــ أن نلاحظ أن أفلاطون استخرج نتيجتين موجبتين من تصوره للطبيعة الجوهرية للنفس أولها : أن للنفس ماهيتها الخاصة بها . وأن هذه الماهية ثابته غير متغيرة وثانيتها : تعينات هذه الماهية وخصائصها هى بالنسبة للخير والشر، فتأثير النفس على الجسد إذن ليس ميكانيكيا آليا . ولكن بالنسبة لغايات النفس الخاصة ــ وهذه الغايات أخلاقية بحتة .

سقراط يجيب سيبيس ص ٢٤

وينتقل سقراط إلى الإجابة عن اعتراضات سيبيس . ويوضح مرة ثانية هذه الاعتراضات . أن سيبيس يؤمن بوجود النفس قبل البدن ــ وبقائها فترة ما بعد فناء الجسد ، ولكنها خلال الولادات المتعاقبة ، قد تفنى . وإن الإنسان إذن على صواب ألا يثق فى الموت ثقة عمياء . اللهم إلا إذا أثبت أنها شىء مقاوم وإلهى تقريبا . وكالعادة استغرق فى سكون عميق .

المسألة العامة للطبيعة ص ٨٦.

إن هذا الجزء من المحاورة هو أهم أجزائها. أن المسألة التي أدى إليها تصور

سيبيس للنفس أدت إلى بحث المسألة العامة للطبيعة ، أى مسألة علل الكون والفساد ، المشكلة العامة للطبيعة ، تلك المشكلة التي بقيت حتى القرن الرابع قبل الميلاد مركز النظر الفلسفي . وقد بدأ أفلاطون بحث هذه المسألة — فى علاقتها بمصير النفس بمقدمة تتصل بعلاج المسألة التى نحن بصددها ، مقدمة عن حياته الفكرية هو . وسنجد أن كل هذا متصل فى كل واحد ، مرتبط الأجزاء فى تناسق كامل .

١ — يقص سقراط أو بالأحرى أفلاطون ، كيف كان متحمسا فى شبابه لبحث المسألة الطبيعية . وكان يريد أن يعرف أسباب كل شىء ، ولماذا أتى إلى الوجود ، وعلل الفساد والكون . وكان مملوءا بالرغبة لمعرفة آراء الطبيعيين وأبحاثهم فى منشأ الحياة وتكوين الفكر . ثم فى أى الشروط يفسد هذا وينتهى . وأخيرا كان فى شغف لمعرفة المذاهب الكونية .

وقد قاسى أشد القسوة لمعرفة العلة المادية لكل شىء . ماهى العلة التى تجعل الانسان يكبر . تخيل أن هذه العلة هى المأكل والمشرب . لحم يضاف إلى لحم ، وعظام يضاف إلى عظام . وكل واحد من أجزاء الجسم يكبر وينمو طبقا لقانون العناصر النوعى . وتكون النتيجة تقدما فى مجموع الجسم الحقيقى « من القليل للكثير » وبهذه الطريقة يصير الرجل الصغير كبيرا . ومقياس الكبر عنده أن تقول : إن هذا أكبر من ذاك من ناحية الرأس مثلا وكذلك فى الحيوانات ، حصان أكبر من حصان لكبر رأسه أيضا .

وكذلك فى الأعداد والمقادير ، إن العشرة أكبر من الثمانية ، ذلك لأنه أضيف إلى الثمانية إثنان ، وأن طول ذراعين أكبر من طول ذراع واحد ، لأن الأول يزيد على الثانى بمقدار النصف . ثم إذا أضفنا واحدا نتج إثنان ،

ولـكن ما هى علة الاضافة ، ما هى علة الوجود الجديد ، هل هى الوحدة الأولى أم الوحدة الثانية . « لما كانت كل وحدة منهما منفصلة ، كانت كل منهما واحدة . وحينئذ ، لم يكن يوجد إثنان ، ولـكنها تقاربت ، وهكذا نشأت عنهما العلة فى حدوث الاثنين . أعنى التقابل الناتج عن التقارب المتبادل فى مركزهما » ولـكن إذا جزأنا الوحدة ، حدثت علة مضادة ، فهل العلة هى التجزئة « ومع ذلك ففى حالة تجزئة الوحدة ، لست بأقل عجزا مرة أخرى عن الاقتناع بأن علة حدوث الاثنين ، تكون حينئذ التجزئة التى أدت إلى حدوثه ، لأن فى ضده قد تغيرت العلة الأولى لحدوث الاثنين » فى الأولى عملنا على تقريب الوحدتين ، وأضفنا الواحدة للأخرى ، والآن نبعدهما ونفصلهما . بموجب أى شىء يحدث هذا ، ما هى علة الظهور والاختفاء والوجود ؟ كيف تحدث الأشياء وكيف تفسد . إن العلم الطبيعى لم يعطه حلا حاسما ، وبقى يبحث بنفسه .

ولـكن ذات يوما سمع قارئا يقرأ فى كتاب لا نكساغوراس « إنه العقل الذى رتب كل شىء وأنه علة الاشياء جميعا » واطمأنت نفسه لأنه كان يميل إلى القول بأن النفس هى العلة الـكلية لـكل شىء . إن هذا العقل أو هذه النفس المنظمة هى التى يجب أن تحقق النظام الـكلى وعلى خير ما يمكن . وهى التى ستمده بعلة كل شىء : الـكون والشمس والقمر والـكواكب . وهى التى ستمده بهذه العلة «إن خير طبيعة لـكل ذلك طبيعته ، وإذن ما دامت السببية التى بصددها ، يعزوها إلى كل واحد من هذه الاشياء ، كما يعزوها إليها مجتمعة ، فإنى كنت أتخيله ، وقد راح يشرح بالتفصيل أيضا ، ماهو الأفضل لـكل منها ، وما هو الخير العام لها جميعا » ففرح فرحا شديدا ، وأمسك الـكتاب بشغف وبدأ يقرأه . ولـكنه رأى أنه لا يضيف للعقل أي شأن ولا ينسب إليه أى دور في العلل الخاصة الجزئية لنظام الأشياء . بل يذكر على الخصوص أفعال الهواء

والاثير . إنه يجعلها فى الواقع عللا ميكانيكية آلية . إنه يشبه تماما من يقول « إن سقراط يصدر فى جميع أفعاله عن العقل . وبعد أن يتقدم بعد ذلك ليذكر أسباب كل واحد من أفعالى . يعرضها هكذا . أولا : لماذا أنا جالس فى هذا المكان ، ذلك لأن جسمى مؤلف من عظام وعضلات . وأن العظام صلبة ولها مجامع تفصل بعضها عن بعض » أى أنه يعلل وجوده فى السجن بحركة عظامه وعضلاته ويعلل حديثه برنين صوته ، وفعل الهواء والاستماع » ولا يهتم — من يفسر الأشياء على هذا الأساس بذكر العلل الحقيقية وهى « من حيث أن الاثينيين قد رأوا من الخير أن يحكموا على ، فإنى لهذا السبب نفسه قد رأيت بدورى أنه من الخير أن أتلقى — وأنا باق حيث أنا — القصاص الذى ينزلوه بى» وكان — من الممكن — لولا هذا أن « هذه العضلات وهذه العظام يمكن أن تكون — إما من ناحية ميغاريا وإما من ناحية بويتيا ، — حيث كان ينقلها تصور أو إدراك للأفضل — ولكن أن تطلق اسم العلل على أمثال هذه الأشياء ، هو منتهى الجهالة . وبالعكس هل يقال إنه بدون امتلاك العظام والعضلات وكل ما لدى فوق ذلك — أستطيع أن أحقق نواياى — حسنا — فهذه هى الحقيقة »

إذن فما هى العلة الحقيقية . كان عليه أن يغير وجهته ، فلا يلقى بالا إلى أقوال الطبيعيين ، وقد لقى فى سبيل ذلك المشاق الكبرى .

(ب) كيف يكتشف العلة الحقيقية للأشياء ، هل يكتشفها فى موضوعات التجربة المادية ، ولكنه خشى أن تعميه التجربة عن الحقيقة « فقد خشيت أن أصبح أعمى القلب تماما ، بأن أصوب هكذا عينى على الأشياء ، وبأن أبذل جهدى بواسطة كل حاسة من حواسى للاتصال بها » وهنا اتجه الى « الأفكار » لعله يجد فيها حقيقة الأشياء . ولكن هل « الملاحظة المثالية للأشياء تجعلنا نتأملها

فى صورها ـ وبالأحرى أن نقوم بتجربة حقيقية » كلا . قد لا نصل من هذا إلى شيء ، قد نصل فقط إلى الأشباح . (ان هذا اشارة الى قصة الكهف المشهورة) اذن كيف يحل المشكلة التى لم يستطع حلها الطبيعيون . أن يصل الى السببية الحقيقية للأشياء . هناك مبدأ أساسى: أنه يسلم بوجود جميل فى ذاته وبذاته وخير وكبير « ان التسليم بهذا سيؤدى الى أن توضع العلة للأشياء ، والتى تقرر أن النفس لها الخلود . وقد سلم سيبيس بهذا . اذن ان علة الشيء الجميل ، هو الجمال فى ذاته ، مثال الجمال ، وليس هناك علة أخرى سوى هذا . أو بمعنى أدق ان العلة الحقيقية لكل شيء هو مشاركته فى مثاله » فبالجمال بالذات تكون الاشياء الجميلة جميلة ، وبالكبر الذات ، تكون الأشياء الكبيرة كبيرة . ألخ .

وهنا يعلن أفلاطون ـ على لسان سقراط ـ هذا المبدأ بقوة « ليس هناك كما أعرف ـ طريقة أخرى لكل شيء فى مجيئه الى الوجود ، إلا أن يشترك فى الجوهر الخاص لكل حقيقة يجب أن يشترك فيها .. »

ثم بدأ سقراط يعلم سيبيس طريقة الجدل ، وعدم السفسطة ص (٩٥) .

ب ـ ثم أعقب هذا وقفة أخرى فى القصة ص ٩٦ تدل دلالة واضحة على الأهمية المنهجية للنتيجة التى وصل اليها البحث :

ثم استأنف سقراط الحديث عارضا لنظرية المثل أو نظرية الصور فى علاقتها مع حجة الأضداد . وهنا نجد أفلاطون بين بارمنيدس وهرقليطس . أن أفلاطون ينسب الى المثل صفات الوجود البارمنيدى من حيث أنها صورة ثابتة كلية لا تفسد ولا تتغير . ولكن التغير قانون العالم الحسى والتبادل الابدى بين الأضداد وهو الذى يسيطر على هذا الوجود ؛ فمن الضد الى الضد ، ومن الموت الى الحياة . وسنرى كيف حل أفلاطون المشكلة بين الأثنين .

ا ـ سلم الجميع بنظرية المثل « وبمشاركة المحسوس بما يمتلكه من صفات في المثل » وهنا توضع مشكلة الاضداد . اذ قلنا عن سيمياس انه أكبر من سقراط وأصغر من فيدون . فان معنى هذا أنه يمتلك الكبر والصغر معا في وقت واحد وأنه إذا يوجد بينها واسطة . ولكن الكبر في ذاته والكبر الذى لدينا لا يقبل ضده ، ولكن يترك مكانه للضد الآخر ، حين يأتى هذا الضد الآخر أو يفنى . فالضد اذن لا يكون مع ضده في مكان واحد وفى آن واحد . وهذا تطبيق لمبدأ عدم التناقض وهنا اعترض هذا المجهول . ص ٩٨ ـ ورأى في هذا الكلام تناقضا ، لماذا نقبل الآن فكرة اسقاط ضد من يأتى ضده ، بينما سلم من قبل أن من الضد يأتى ماهو ضده . وهذا في الحقيقة هو المذهب الهرقليطى . ويسر سقراط من هذا الاعتراض ، ولكنه يجيب بأن المعترض لم يفهم الفرق بين البيانين : البيان الأول يقول : انه يولد من الشيء الذى ضد ؛ الشيء الذى يكون ضده . . أما البيان الثانى : هو أن الضد ذاته لا يمكن أن يصير الضد الخاص به . الاول يعنى في الشيء الضد وضده والثانى : من المحال أن تتحول الاضداد بعضها الى البعض .

ب — إذن هناك تبادل دائم بين الأضداد ؛ البارد إما أن يترك مكانه للحار وأما أن يتلاشى ، ولكنه لا يفقد طبيعته ، فالتبادل إذن « نسبي » تحول الشيء من ضده إلى ضده نسبي ، إن التحول والتبادل إنما يتحقق في الخواص ، ولكن الماهية ثابتة . ولو لم تكن الأشياء في تبادل مستمر ، لانتهت الى السكون المطلق .

تطبيق لمسألة بقاء النفوس بعد الموت ص ١٠٢ .

تساءل سقراط : ما الذى يعطى الجسد الحياة ، انها النفس ، ذلك لأنه تقرر أن النفس مبدأ الحركة والحياة وللجسم ، فهى حية ، وهى تشارك الحى

بالذات ، هى إذن منافية للموت بالطبع ، لأن الماهية لاتقبل ما هو ضد لها .

يعلن أفلاطون « عندما يفاجىء الموت الانسان ، فانه من المحتمل أن ما هو فان منه ، هو الذى يموت ، بينما أن ما لديه مما هو خالد ، يرحل من جانبه محافظا على نفسه من الفناء ، وتاركا المكان للموت. فالنفس شىء غير فان ، وهى لا يمكن أن تفنى وستوجد فى ديار هادس » .

ويعلن سيبيس أنه قد أقتنع تماما ، وكذلك سيمياس ، إلا أنه يذكر « إن عظمة المسألة التى نعالجها ، واحتقارى للضعف الانسانى ، ترغمنى على أن احتفظ فى أعماقى ببعض التحرز نحو هذه القضايا » ولا يعترض سقراط - بل يسلم له بحقه فى ذلك. بل إنه يرى أن تحفظه هذا يمتد إلى مقدمات براهينه وإن المسألة تحتاج إلى بحث أكثر تأكيدا .

وبهذا نرى أن نظرية سيبيس فى النفس المنغمة أدت أفلاطون إلى هذا العرض المنهجى. وأصبحت صفة فيدون الغالبة أكثر تجريدا وفى مواضع أكثر مدرسية . وأقام أفلاطون ضد هذه النظرية المذهب النفسى كنظرية مسلمة. ان نفسنا ليست نتيجة لحياة الجسد . بل هى التى تهبه الحياة . وإن الذكريات الموجودة فى كون فينا تثبت أن عمل النفس الحقيقى هو الفكر والبحث .

وأخيرا - إن النفس شىء عينى ولو أنها غير منظورة . إنها شىء كالسحاب أو كالنار إنها شىء له كيفية ، ولكن صفاتها لا يمكن أن تفسر إلا بمشاركتها لماهية عقلية . وهذه الماهية العقلية هى الحياة ، فهى شىء حى ، يشارك فى الحياة بالذات ، وهى على خلاف الجسد الذى يتحلل ويفنى ، فإنه يشارك فى ماهية الفناء والتحلل .

وينبغى أن نقف لحظة عند تحفظ سيمياس . حقا إن محاورة فيدون لا تحل كل المشاكل التى عرضتها ، فإن كثيرا من هذه المشاكل لم يحل .. ما هى علاقة

النفس بالجسد ومن الفاعل منهما ومن المنفعل، ولماذا تحتمل نفوس غير الفلاسفة آلاما شديدة هى من اختصاص الجسد ، وذلك بعد انفصالها منه ؟ ثم إن نفس فيدون هى مبدأ الحياة والحركة معا ـ فما الصلة بين الاثنين ؟ وأيهما الأساسية ؟ وهل تتعلق الواحدة كما تتعلق الأخرى بنفوس الحيوانات ونفس الآلهة والناس على السواء ، وهل الاثنان يتعلقان بالنفس الكلية ، إذا كان حقا أن العالم حى يتحرك بنظام ؟ لم يحاول أفلاطون حل هذه المسائل فى فيدون ، وإن كان قد حلها فى الجمهورية وتيمارس وفدر فيما بعد .

ولكن كل ما أتى به أفلاطون - فيما بعد ـ لا يحطم مذهبه فى فيدون . إن المذهب الخلقى الذى تعبر عنه محاورة فيدون قوى فاتن «إن النفس لا يكون فيها شىء ما عندما ترحل إلى هادس أكثر من تكوينها الخلقى ، وأسلوبها فى الحياة الذى هو بالضبط ، تبعا للتقاليد ، ينفع ، أو يضر الميت من مبدأ الطريق التى تقوده إلى هناك »

اسطورة جغرافية عن مصير النفوس ١٠٩

ولكل نفس قرين فى هذه الدنيا ـ كما تقول التقاليد . وفى صحبة هذا القرين يتوجهون إلى مكان الحساب .

وهناك يقودها مرشدون آخرون . البعض يذهب إلى ديار هادس فى صحبة الآلهة ، والبعض يعود إلى هنا . «ان النفس العاقلة الرشيدة تكون مطيعة ، كما انها بعيدة عن الجهل فيما يختص بما يحدث لها» أما تلك النفس التى تتعلق بالجسد تعلقا شديدا ، والتى تتحد بالجسد زمنا طويلا فإنها تقاوم رحيلها ، ثم ترغم آخر الأمر على الرحيل، فى صحبة القرين أو الجن الذى يقبل هذه المهمة . وإذا وصلت إلى

هناك مضطربة هائمة ، لا يقبل أحد مصاحبتها ، « حتى ينقضى بعد الزمن الذى بانقضائه وبموجب ضرورة ما تحمل النفس الى المقر الذى يلائمها »

وبالعكس ان النفس الطاهرة التى قضيت حياتها فى الاعتدال، وكأن الفكر وسيلتها ، تجد رفقاءها من الآلهة فى خدمتها ، وفى الحال يكون مقرها الجهة التى توافقها .

وبهذا نرى الخاصة الهامة لمحاورة فيدون- انها موعظة أخلاقية ضد الموت ، ضد التردد والمخاوف والشكوك قائمة على أدلة وبراهين عقلية ، انها تثبت اليقين العقلى وحياة الفكر - انها تمثل جلال الفليسوف تجاه الموت وتماسكه ، التحرير الكامل للحكيم ، بينما أصحابه الذين لم يصلوا الى مقامه العقلى ، تعتورهم الآلام ، وتأكلهم المخاوف .

وأخيرا - بدأ افلاطون يضع مذهبه الكونى ماهى طبيعة الأرض - وما هى أقاليمها ، المنظورة وغير المنظورة حتى يحدد الأماكن التى ستذهب اليها النفوس . ووضع كل هذا فى اسطورة . وكانت غاية أفلاطون أن يوفق بين بعض المدلولات الكوزمولوجية مع التصور الغائى للكون والمطالب الإخلاقية . وقد كان هذا دائما ما يرمى اليه أفلاطون . كانت نقطة البدء دائما عنده هو أن الأشرار يجب أن يدفعوا ثمن أخطائهم وأن يثاب الأبرار . وهذا ما افترض خلود النفس عنده . وكان لابد له أن يلائم الكون لأجل هذا ، وقد هام حقا فى أساطير ، وأحيانا كان يتكلم بلسان الطبيعيين . ولكنه لاءم هذا كله لتدعيم غاياته الاخلاقية .

وتنقسم الأسطورة إلى ثلاثة أقسام (١) ملاحظات عامة وخاصة عن الأرض فى مجموعها (٢) وصف لداخل الأرض وفروض على الظواهر التى تنتج فيها (٣) تحديد العلاقة التى تربط بين كل هذا ومصير النفوس بعد الموت .

١ ـ الأرض فى مجموعها :

وضع أفلاطون أولا ـ كحقائق كوزمولوجية ينبغى قبولها : كروية الأرض ، وأنها مركز الكون ، ثبوتها وعدم حركتها . واستنتج من هذا أنه لايلزمها مادة خارجية ، كهواء انكسيمانس أو ماء طاليس لكى يمنعها من السقوط ، ولكن مايكفى لتماسكها هو « تشابه جميع اتجاهات العالم فيما بينها » أى أن الوجود الذى يحيط بها متساو من جميع الجهات . « وحالة توازن الأرض نفسها ، لأنه بالنسبة لشىء متخذا مكانه فى توازن فى وسط متضامن منسجم ، فلن يتعرض لا قليلا ولا كثيرا لأن يسقط من أى جانب ، وحيث أن مثل هذا الوضع ، هو وضع الأرض ، وبكونه غير قابل للسقوط ، فإنها سوف تبقى ساكنة » ص ١٠٩

والأرض التى نسكنها نحن ، كما يسكنها أناس آخرون مثلنا ليست هى كل الأرض . إنها جسم كبير (وهذا رأى ارخيلاوس) يحتوى ثلاثة أجزاء أو ثلاثة أراضى ـ الأولى : الأرض العليا ـ والثانية: أرضنا ، نحن والآخرون ـ والثالثة : الأرض السفلى .

١ ـ الأرض العليا :

الأرض العليا هى الأرض المجردة ، النعيم الأرضى ، « الأرض فى ذاتها الخالصة ، أنها توجد فى الجزء الخالص من العالم » ونحن لاندركها ولا ندرك أنها توجد لأنه مثلنا فى هذا ، مثل إنسان يسكن فى منتصف المسافة فى قاع البحر ، وبما أنه يرى من خلال الماء ـ الشمس وبقية الكواكب ، فانه يتخيل البحر ، كأنه السماء ، وان ضعفه لا يسمح له اطلاقا أن يبلغ قمة البحر . كذلك نحن نسكن فى إحدى فجوات الأرض ، ونتصور أننا نسكن فى أعلاها ، وأن الهواء

الذى يهب فوق رؤوسنا هو السماء ، لأننا نرى الكواكب تتحرك فى هذا الهواء ، ومن هنا أتى تصورنا أننا نسكن فوق سطح الأرض . ولكن إذا تمكنا أن نعلو ونرتفع بأنفسنا وفكرنا ، لتوصلنا إلى أن الكواكب تتحرك لا فى الهواء ، ولكن فى الاثير ، والاثير بالنسبة لهذه الأرض العليا هو كالهواء بالنسبة لأرضنا والهواء كالماء . فهناك إذن تدرج تصاعدى من الماء إلى الهواء إلى الاثير . والسماء الحقيقية تطل على الارض العليا — وهذه تطل على الارض المتوسطة ، ويسكن هذه الأرض أناس شبيهون بنا ، وهذه الأرض تطل على البحار .

أما صورة هذه الأرض العليا ، فهى عبارة عن منطاد مزخرف بألوان منسجمة ، شبيه بكرات من الجلد منقسمة إلى أثنى عشرة قطعة ، وتتميز أرباعه بألوان تحتذيها الألوان الأرضية نفسها ، بل أشد جمالا وأبهى ، إنها جنة ذات ألوان أرجوانية وذهبية وبيضاء ناصعة بل أكثر ، إنها جنة ونعيم . ويبدو الذهب والفضة والعقيق وأحجار الصب والزمرد بكثرة . والفصول هناك أكثر اعتدالا من فصولنا ، والحيوانات أكثر وأجمل ومن أنواع أرقى من أنواعنا . والرجال هناك خلو من الأمراض ويعمرون أكثر منا . وحواسهم وعقولهم أحد وأذكى . كذلك يرون الشمس الحقيقية والقمر الحقيقى . وهم يعيشون فى معابد الآلهة ومع الآلهة ويواجهونهم دائما . فسعادة هؤلاء لا تفوقها سعادة .

وأما أين يسكن ناس هذه الأرض : فالبعض يسكن فى وسطها ، والبعض الآخر يسكن على حافة الهواء ، كما نسكن نحن على شاطىء البحر ، والبعض الثالث يسكن فى جزر يحيط بها الهواء من كل جانب ، وترتكز على الأرض الثابتة . هذه الجزر هى جزر السعادة والسعداء .

ب : الأرض المتوسطة :

إن على استدارة هذه الأرض العليا فجوات كبيرة على كل الأشكال وفى كل الأحجام ، وينصب منها الماء والبخار والهواء معا . ونحن نسكن فى منطقة من هذه الفجوات تمتد من نهر الفاز إلى أعمدة هرقل . (وهذا رأى نجد شبيها له لدى لوقيبس وديمقريطس وإنكساغوراس وأرخيلاوس ، والبحر الذى نعيش بجانبه يشغل فجوة من فجوات تلك الأرض . وهذا البحر ليس فيه شىء ، هو ملوحة كاملة ، وبسبب امتزاج الهواء والماء فى الفجوات ، وفجواتنا واحدة منها كانت ألواننا غير زاهية ، لا كألوان الأرض العليا ، كما كانت أجواؤنا ومعادننا وحيواننا بل ومشاعرنا وتفكيرنا ـ أقل بكثير من مثيلاتها فى الأرض العليا . نحن أقل من كل وجه من أهل تلك الأرض العليا ومن أرضهم ، نحن بالنسبة إليهم ، كالماء بالنسبة للهواء ، وكالهواء بالنسبة للأثير .

١ ـ الأرض الداخلية .

ثم ينتقل أفلاطون بعد ذلك إلى وصف الأرض الباطنية . فيقول « أما عن مناطقها الداخلية ، فى استمرار للتجاويف ، وهى مرتبة ترتيبا دائريا ، وفى عدد عظيم بالنسبة للكل » وهى أكثر عمقا وأكثر إتساعا من أرضنا ، وبها أيضا ممرات . ويتدفق الماء الغزير من بعضها للبعض الآخر ، وبها أنهار لا ينضب معينها ، وكذلك هناك أيضا أنهار عظيمة من نار ، وأنهار أيضا من طين . ومن هذه الأرض الداخلية يأتينا فى أرضنا الماء والنار والطين . فبين أرضنا وبين هذه الأرض صلات ، لذلك لأن الذبذبات التى تحدث فى باطن الأرض هى التى تسبب إرتفاع المياه إلينا وانخفاضها . وبين وهاد الأرض الداخلية ، واحدة تمتد من طرف الأرض إلى الطرف الأخير وهى أعمقها ، وهى التى أطلق عليها

الشعراء .. الترتار وإليها تصب ، ومنها تنبع كل الأنهار . والماء لا يجد فى الترتار نقطة ارتكاز ولا مجرى ، فمن الطبيعى اذن أن تكون له حركة تذبذب وتموج تجعله يرتفع وينخفض . وكذلك أيضا الهواء والرياح التى ترتبط به إذا هى تصاحب وتتبع حركة المياه عندما يحمل الى الجانب الآخـــر من الأرض وكذلك الهواء والرياح .

ومجارى المياه كثيرة ، ولـكن أهمها أربعة : أوقيانوس أو المحيط ـ وهو الذى يرسم مجراه أقصى الدائرة الخارجية : والنهر الثانى : هو الأشيرون ؛ وهو يقابل الأول ويجرى فى عكس اتجاهه ، ومجراه يخترق مناطق قاحلة ، ويجرى تحت سطح الأرض حتى يصل إلى بحيرة أشيروزياس . وهناك تذهب نفوس العامة من الموتى ، ثم تتجه من جديد نحو الأنواع الحيوانية فى دورة التناسخ ، بعد أن يسمح لها بإقامة تختلف مدتها طولا وقصرا . والنهر الثالث هو أمهر البرفليجتون : وهو يخرج فى منتصف المسافة بين النهرين الأولين ، وبالقرب من النقطة التى ينبع منها يسقط فى رحبه متسعة ، تلتهب منها نار حامية . ويكون منها بحيرة أعظم من بحرنا ، يغلى فيها الماء والطين . ويكون مجراه الدائرى عند خروجه من هذه البحيرة كدرا مضطربا . ثم يتخذ ـ فى باطن الأرض مجرى حازونيا ، ويصل فى اتجاه مضاد حتى أطراف بحيرة أشيروزياس ، ولـكن دون أن يختلط بمائها ، ثم يصب فى الجزء الأسفل من الترتار . وإن حممه لتلقى بشظاياها نحو سطح الارض إلى الأماكن التى تستطيع أن تصل اليها . النهر الرابع : هو نهر كوكيت : وهو يجرى فى اتجاه النهر الثالث . ويجرى فى بلاد ذات طابع همجى مخيف ، ويكتسى بلون مائل إلى الزرقة . وهذا النهر يكون بحـــيرة استكس ـ وهو يصب فيها ، وبعد أن يصب منها ، يتخذ صفة مخيفة ، فهو

يتوغل فى باطن الأرض ، ويكون مجرى حلزونيا ، ويجرى فى اتجاه مضاد لنهر البريفلجتون . ويتقدمه الى جوار بحيرة اشيروزياس ، ويكون مرحلة دائرية ، يأتى هو أيضا ليصب فى الترتار ، فى اتجاه مقابل للبريفلجتون .

هذه هى توزيع الأرض الداخلية ، والى تلك الأرض تصل أرواح الموتى . وهنا يربط أفلاطون بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، بين تكوين الأرض الثلاثية وبين خلود النفس . يصل الموتى الى ديار هادس ، وكل معه قرينه المكلف به ، حيث يحاكمون ، حتى أولئك الذين كانت حياتهم جميلة وقديسة ؛ الفلاسفة والحكماء والمتطهرين .

وهؤلاء يرفع عنهم الإصر والأغلال ، فينطلقون الى حياة الهية جميلة ، أما من كانت حياتهم « وسطا » فيأخذون على قوارب الى الأشيرون ! وهناك يقيمون ويتطهرون أما الأشرار ، فالى الترتار ، الى الهوة السحيقة ، حيث لا يخرجون أبدا ، بل يقيمون فى جحيم سرمدى . أما من كانت ذنوبهم أقل ، فانهم أيضا يلقون فى الترتار . ولكن بعد مدة معينة ، يصعد الموج بهم ثانية ، فيقذف بالسفاحين نحو نهر كوكيت ، ويقذف بمن هم أقل ذنوبا نحو مجرى نهر البريفلجتون ، وعندما يصلون الى ارتفاع بحيرة اشيروزياس ينادون بأعلى صوتهم ضحاياهم ، ويطلبون منهم المغفرة ، فان أجيبوا ، فان ذلك يكون خاتمة عذابهم ، وإذا لم يجابوا ، أعيدوا فى العذاب ثانية .

وينتهى سقراط الى أن « الخلود للنفس» وأن علينا أن نشارك فى « الفضيلة التى تقوم على الفكر » لنضمن الخلود فى صحبة الآلهة [1] .

---

(١) قام بعمل هذا التلخيص الدكتور على سامى النشار عن كتاب :
Palton
OEUVRES COMPLETES
Tome IV - , I re Partie
Texte Etabli et Traduit
Par
LEON ROBIN
(طبعة باريس عام ١٩٣٤)

تعليق الاستاذ شامبرى

الحجـــة

نحن فى فليونت احدى مدن البلوبونيز حيث كان يعيش ، كما كان يعيش فى طيبة ، جماعة صغيرة من الفيثاغوريين ، يحسون ميلا شديدا نحو حلقة سقراط الاثينى . وجاء فيدون الايليسى الذى كان قد شاهد موت سقراط . والذى كان يمر بمدينة فليونت ، جاء الى حلقة الفيثاغوريين التى كان له فيها بعض الاصدقاء . وقد سأله أحدهم ، ويدعى ايشكرات ، عن اللحظات الأخيرة لسقراط فقال إن كل ما نعرفه عن ذلك هو أنه حكم عليه بالموت وإنه لبث فى سجنه وقتا طويلا . لماذا ؟ فقال فيدون : ذلك أنه فى اليوم السابق للحكم دشن مقدم السفينة التى يبعث بها الاثينيون إلى ديلوس فى كل عام احياءا لذكرى انتصار تيزيه على المنوتور ـ والقانون يمنع تنفيذ حكم الموت فى محكوم عليه به حتى تعود السفينة .

فاستطرد ايشكرات : قل لنا الآن من هم أولئك الذين حضروا يومه الأخير .

— هؤلاء هم : ابولودور وكريتون وابنه كريتوبول وهرموجين وابيجين وإيسشين وانتستين وتسيب ومنيكسين وكلهم اثينون ومن الأجانب سيمياس

---

(١) قام بترجمة هذا الفصل الأستاذ عباس الشربيني وراجعه الدكتور علي سامي النشار .

الطيبي وسيبيس وفالدوندس وأخيرا اقليدس وتريبسون الميغارى . وكان أفلاطون مريضا . أما أرستيب وكليومبروت فكانا موجودين فى ايجينا .

كنا نجتمع كل يوم فى سجن سقراط ، ولكن عندما علمنا بوصول السفينة ، فقد حضرنا هناك فى اليوم التالى لذلك الصباح العظيم . وكان سقراط مع زوجته اكسانتيب التى أخذت عندما رأتنا ، تطلق الصراخ والشكوى . وكلف سقراط من يعيدها إلى البيت وبدأ الحديث ، وكانت القيود الحديدية قد رفعت عنه منذ هنيهة . وأوحت إليه اللذة التى أحس بها هذه الفكرة بأن اللذة وضدها أى الألم يتتابعان ، كما لو أنهما مرتبطان معا . وقال : لو أن ايسوب لاحظ ذلك لألف أقصوصة فى هذا المعنى .

فقال سيبيس : إن ذلك يذكرنى ما سألنيه ايفينوس عن الفكرة التى جعلتك تضع أقاصيص ايسوب فى ثوب شعرى . فاستطرد سقراط :

أجبه بأنى فعلت ذلك تبعا لأمر جاءنى فى الحلم ، وبلغه سلامى وقل له أن يتبعنى بأسرع ما يمكن . وسوف يوافق على ذلك ، إذا كان فيلسوفا ، ومع ذلك لن يلزم نفسه بذلك .

سأل سيبيس : كيف توفق بين اثبات هذين القولين : بأنه غير مسموح بألا يقتل الإنسان نفسه : ومن ناحية أخرى أن الفيلسوف مستعد أن يتبع ذلك الذى يموت ؟

فقال سقراط : ذلك أننا فى هذه الدنيا كأننا فى مركز لا يسمح لنا بالتحول عنه دون إذن الآلهة الذين أقاموا به ، ولكن عندما تحين ساعة الموت ، فإن الفيلسوف لا يغضب لأنه يرجو أن يجد فى العالم الآخر آلهة آخرين خيرين أيضا وأناسا خيرا من أولئك الذين فى الدنيا .

وفى هذه اللحظة تدخل كريتون ، وأنذر سقراط ألا يتكلم كثيرا . لأن من يحتد يقاوم فعل السم . ولم يأبه سقراط بهذا التحذير . ولكن هذه المقاطعة للحديث كانت فاصلا قصيرا يقصد به الاشارة الى أن المناقشة الحقيقية ستبدأ وشيكا .

ماهدف الفيلسوف ؟ أن يتخاص من الجسد ما أمكن ، لأن تشتت الأفكار الذى يسببه الجسد يضايق النفس فى البحث عن الحقيقة . وأن الجسد يقف عقبة فى سبيل رؤية الخير فى ذاته والجمال فى ذاته وكل الجواهر الأخرى. ولا يستطيع أن ندركها الا بالفكر وحده ، الفكر الخالص ، بحيث أنه ينبغى انتظار الموت لكى تستطيع النفس وهى المنفصلة عن الجسد ، أن تبلغ الحقيقة كاملة . والفيلسوف يخطىء إذن إن خاف الموت بعد أن تمرس طول حياته على أن يتخاص من جسده أى باختصار ، بعد أن تمرس على الموت .

فاستطرد سيبيس : إن هذا قول محكم ولكن معظم الناس لا يعتقدون أن النفس توجد أيضا عندما تنفصل عن الجسد . إن الأمل الجميل والعظيم الذى تتحدث عنه يتطلب أن يؤسس على براهين متينة .

فقال سقراط : لنفحص المسألة من أساسها . هنـاك تقليد قديم يقول إن النفوس التى تترك هذا العالم توجد فى هادس ومن هناك تعود إلى هنـا . وإذا ما طبقنا بحثنا عن النفس ، على كل ماهو حى ، فانا نقرر أن الشىء يولد من ضده ، الأكبر يولد من الأصغر ، والأصغر من الأكبر ، والجمال من القبح ، والقبح من الجمال والنوم من اليقظة ، واليقظة من النوم ـ وأنه على هذا المنوال تولد الحيـاة من الموت والموت من الحياة . وهذا التولد الأخير يشاهد كل يوم ، ولـكننا لا نري الآخر ذلك الذي يأتي من الموت إلي الحياة ، ولكن ، إن لم تكن الطبيعة

عرجاء ، يجب أن نقبله أيضا . وإذا كان التولد فى الواقع يتساوى من ضد إلى اخر ويتم فقط فى اتجاه واحد ، من ضد إلى ذلك الذى يواجهه ، ولا يحدث أبداً العكس ، فان كل شىء ينتهى إلى الحالة ذاتها . ويتوقف التولد وكل شىء ينتهى إلى الموت .

يؤكد هذا الاثبات بالاضداد نظرية التذكر ، فالتعلم هو تذكر والبرهان أنه عند ما يختبر الناس ، فانهم يكتشفون بأنفسهم الحقيقة عن كل شىء ، ذلك أنهم يكونون عاجزين عن ذلك ،إذا لم يكن لديهم العلم فى أنفسهم . ولأجل أن يتذكر شيئا ما يلزم أن نكون قد علمناه من قبل ، وحيث أن عندنا لمناسبة شىء ما تتذكر شيئا آخر ، فمثلا عندما يستدعى منظار المعطف منظر الذى يرتديه ، فان هذا هو ما نطلق عليه التذكر . وعندما نرى حجرين متساويين ، فانا نحكم عليهما بذلك بمقارنتهما بالمساواة المطلقة التى ينشدانها دون أن يبلغاها أبداً . وينبغى إذن أن تكون لدينا معرفة بالمساواة المطلقة قبل أن نحس بالأشياء المحسوسة لنستطيع أن نقول، فيما يختص بالمساواة ، انهما أقل من المساواة المطلقة. والأمر كذلك فيما يختص بجميع الأفكار المطلقة، الخير المطلق ، الجمال المطلق . والحواس عاجزة عن إمدادنا بهذه الأفكار . فينبغى إذن أن تكون نفوسنا قد حصلتها عن وجود سابق وهى متكاملة .

ومع ذلك لم يقتنع سيمياس ولا سيبيس. وهما يسلمان بأن نفسناً قد وجدت قبل مولدنا ، ولكن يبقى أن نبين أن النفس توجد أيضا بعد الموت ـ فأجاب سقراط: لديكم البرهنة اذا ما مزجتم دليل التذكر بدليل الأضداد . وفى الواقع اذا لم يمكن أن تولد النفس الا مما هو ميت ، فينبغى بالضرورة أنها توجد بعد الموت حيث أنها يجب أن تعود الى الحياة .

وحيث أن الطبيان كانا لا يزالان لديهما الشكوك ، فقد عزز سقراط الدليلين الأولين بدليل ثالث مأخوذ من بساطة النفس . فالموت ليس سوى تحليل مختلف العناصر لأشياء مركبة ، ولكن الأشياء البسيطة ، مثل الجواهر ، غير قابلة للتحلل ، والنفس تنتمى الى نوع الجواهر .

وفوق ذلك ان النفس هى التى تأمر والجسد هو الذى يطيع وبذلك فان النفس تشبه الاله الذى خلق ليأمر ، والجسد يشبه ما هو ميت وخلق ليطيع . ومن هنا أليس من الطبيعى أن يتحلل الجسد وأن تكون النفس غير قابلة للتحلل أو شيئا قريبا من هذا ؟ واذا ما انفصلت عن الجسد أثناء الحياة ، يمكن الاعتقاد أنها تذهب الى ما هو إلهى وسوف تعيش مع الآلهة . وبالعكس أن النفس التى تبقى متصلة بالجسد فانها تنسحب الى الوراء نحو العالم المنظور . وتحوم حول المقابر فى صورة شبح ، وترجع الى أجساد حيوانات ترتبط طبيعتها بطبيعة النفس . والنفوس ذات الفضيلة المتوسطة تعود فى طرز اجتماعية ورقيقة مثلها . ونفوس الفلاسفة الحقيقيين وحدهم يدخلون فى أنواع الآلهة . والفلسفة تبين لهم أن شهادة الحواس مليئة بالأوهام ، وأن كل لذة وكل ألم يقوى ربط النفس بالجسد ويجعلها شبيهة به ويجعلها تعتقد أن ما يقول الجسد هو الحق . وتبقى هكذا متصلة بالعدوى بالجسد وعندما تخرج منه فانها تسقط من جديد وبسرعة فى جسد آخر ، وتحرم من كل ما هو إلهى ونقى وبسيط . ولهذه الأسباب يكون الفلاسفة معتدلين وشجعانا بدلا من أن يكونوا كذلك على طريقة العامة الذين لا يكونون شجعانا الا لتفادى شرا ما . والنفس التى تعيش هكذا فى انفصال عن الجسد لا تخشى ، اذا ما تركته أن تذروها الرياح ، كما يعتقد ذلك العامة .

وأعقب هذا الكلام صمت طويل ، واستغرق كل واحد من الحاضرين فى

التفكير فيما قيل . ولكن سقراط لاحظ أن سيمياس وسببيس يتساران فيما بينهما ، فسألهما : اذا كان لديهما شيء يقولانه بخصوص ما قدمه من برهنة .

فقالا : نعم ، كل منا لديه اعتراض ينبغي أن يعرضه عليك. وقال سيمياس: واليك اعتراضى . يمكن تشبيه النفس بتآلف انغام القيثارة فالجسد يتوتر ويبقى بواسطة الحر والبرد والجفاف والرطوبة. والنفس انسجام وتآلف هذه العناصر . وإذا كانت النفس انسجاما ، فيجب أن تهلك مثل الانسجامات الأخرى الموجودة فى الأصوات وفى أعمال الصناع ، تهلك أيضا قبل عناصر الجسد .

وقبل أن يجيب سقراط ، دعا سيبيس أن يعرض أيضا اعتراضه فقال سيبيس : انى مثلك مقتنع بأن نفسنا كانت موجودة قبل مولدنا ولكنها لا توجد دائما بعد الموت ، والنفس فى رأيى أكثر دواما من الجسد ، ولكنها ليست خالدة كذلك . ويمكن تشبيهها بنساج قد ابلى عددا عظيما من الملابس الذى صنعها لنفسه والذى يموت بعدها ، ولكن قبل الثوب الأخير الذى لبسه . وهكذا يمكن للنفس أن تبلى بضعة أجساد ، وأن تموت قبل الجسد الأخير الذى نسجته. ومن هنا يكون الانسان الذى يواجه الموت بثقة ، مجنونا لأنه يمكن أن تهلك نفسه مع جسده .

إن رصانة هذين الاعتراضين خوفت السامعين الذين خشوا — وهم يرون حجج سقراط طرحت أرضا ، ألا يصل إلى تبرير ثقته فى حياة أسعد . وحاول سقراط فى بادىء الأمر أن يعيد لهم الثقة فى قيمة البرهنة. ولذلك وجه الخطاب لفيدون الذى كان يجلس عند قدميه وبين له إن البرهنة الزائفة ينبغى ألا تنقلب سفسطائية ، وأنه إذا أخطأ الانسان ، فينبغى ألا يلوم إلا نفسه ، وعجزه لا البرهنة. ولذلك طلب إلى سيمياس وسيبيس أن يرقبا برهنته بعناية لتفادى الخطأ .

وقبل أن يشرع سقراط فى المناقشة الخامسة ، سأل المعترضين إذا كان يسلمان بنظرية التذكر ووجود النفس قبل مولدنا ، فأعلن الاثنان أنهما مقتنعان بها . وحينئذ عندما هاجم أولا سيمياس ، لم يجد أية مشقة فى أن يجعله يتناقض مع ذاته ، لأنه كيف يثبت أن النفس بكونها انسجاما ، يمكن أن توجد قبل العناصر التى تتكون منها ؟ ومع ذلك يمكن اثبات - بطريقة أخرى - أن النفس ليست انسجاما . فهناك درجات للانسجام تبعا ، لأن العناصر التى تصدر عنها تكون منسجمة قليلا أو كثيرا ، ولكن ليس هناك درجات فى النفس ، فكل نفس هى بالضبط ما تكونه نفس أخرى . وفوق ذلك فانا نقول : إن بعض النفوس فاضلة وأخرى خبيثة ، وإذن فانا نسلم بأن الفضيلة تناسب وانسجام ، وأن الرذيلة تنافر وشذوذ ، وذلك هو عكس مقدماتنا وبدون التسليم بأنه لا توجد نفس أكثر فضيلة أو أكثر رذيلة من نفس أخرى ، فاذن لا تكون النفس انسجاما ، وأخيرا إن النفس هى التى تأمر ، وإن الجسد هو الذى يطيع ، فاذا كانت ائتلافا فانها تتبع العناصر التى تتألف منها بدلا من أن تتسلط عليها .

بقيت قضية سيبيس - وهى أشد صعوبة أن ندحضها - لأنها تتطلب تحقيقا كاملا عن أسباب الكون والفساد وبهذه المناسبة بدأ سقراط يقص تجاربه الخاصة فقال : فى شبابى كنت اتساءل مع الطبيعيين القدامى : ما هى علل الأشياء مثلا . إذا كان البرد والحر هما القوى التى شكلت العالم ، وإذا كان الدم أو النار أو الهواء هى علة عقلية . ولكن هذه الأبحاث بدلا من أن تنير السبيل أمامى ، ألقت بى فى حيرة كبيرة لدرجة أنى تبينت عجزى عن متابعتها . وذات يوم عندما سمعت من يقرأ فى كتاب لانا كساجورس أن العقل هو علة الأشياء جميعها ، تحمست لهذا الكشف . وبدا لى أن العقل لا يمكن أن ينظم الأشياء إلا على خير وجه ، وفكرت فى أن أنا كساجوراس سوف يفسر بذلك كل شىء ، ولم يحدث من ذلك

شيء. وبدلا من أن يبحث عن العلل الحقيقية على أحسن وجه ، فانه يبحث عنها في الهواء وفي الماء وفي الأثير ، ويمزج كون الوجود بأسباب الوجود المادية . وهذا كما لو أننا نقول إني جالس هنا ، وأتحدث معكم ، لأن لي عضلات وعظاما أو صوتا ، بدلا من أن نقول ذلك لأني حكمت بأنه الأحسن .

وكذلك غيرت الطريقة وبحثت عن العلة في المثل ، مثال الخير في ذاته ومثال الجمال في ذاته . وأن الأشياء المحسوسة لا تكون خيرة ولا جميلة ، إلا لأنها تشارك في الخير في ذاته وفي الجمال في ذاته ، وبالمثل بالنسبة للعظيم والصغير والماهيات الأخرى . وإذا ما سئلت عن علة شيء جميل ، أجيب ببساطة أنها مثال الجمال واستبعد أي أجابة أخرى . وإذا ما سئلت لماذا يكون سيمياس أكبر من سقراط وأصغر من فيدون ، أقول إنه الكبر الذي فيه هو الذي أكبر من الأصغر الذي يكون في سقراط ، وإنه الصغر الذي فيه هو الذي يكون أصغر من الكبر الذي لدى فيدون . لأن ذلك لا علاقه له بشخصية سيمياس وسقراط وفيدون ، وأنا نرى بهذا المثل ، أن المثلين يمكن أن يتواجدا معا في نفس الموضوع بالرغم أنهما لا يمكن أن يمتزجا أحدهما بالآخر . وهكذا لا يمكن للكبر أن يكون أبداً كبيرا وصغيرا في وقت واحد ، والكبر الذي فينا لا يقبل الصغر . وأي ضد لا يمكن أن يصير ضده ، ولكن إما أن ينسحب وأما أن يتلاشى .

وهنا أعترض أحدهم بأننا قد سلمنا من قبل بأن الأضداد تولد من الأضداد فأجاب سقراط : ذلك أننا كنا نتكلم عن أشياء لها اضداد ، أما الآن فاننا نتكلم عن الاضداد ذاتها أي عن الماهيات . ومن الواضح أن هذه الاضداد المجردة لا تنفي بعضها البعض فحسب ، ولكن أيضا كل الأشياء التي دون أن تكون أضدادا ، بعضها للبعض الآخر ، تتضمن دائما أضدادا ، ولا تقبل أيضا مثال الضد المثال

الذى يكون فيها ، والذى يتلاشى عند الاقتراب منه أو يدع له المكان . وهكذا العدد الثلاثة الذى ليس هو العدد الفردى المجرد ، ولكنه الذى يتضمن مثال الفردى ، لن يصير أبدا زوجيا طالما هو يبقى ثلاثة . وبالمثل النفس التى تدخل فى جسد ما ، وتجلب له الحياة دائما ، لاتقبل أبدا الضد لما جلبته، وهو الموت ، فهى خالدة إذن وبالتبعية ، غير قابلة للهلاك .

ونتيجة الخلود أنه ينبغى العناية بالنفس ليس فقط لفترة هذه الحياة . ولكن لكل الزمن المستقبل ، ويجب أن نجعلها خيرة ما أمكن ، لأن النفوس تحاسب بعد الموت وتعامل المعاملة التى كانت تستحقها أثناء الحياة . فالنفوس المثقلة برذائل الجسد تهيم وقتا طويلا قبل أن تصل المقر الذى هىء لها ، كما أن النفوس النقية تقودها الآلهة وتتجه مباشرة إلى المقر الذى ينتظرها .

وبهذه المناسبة عرض سقراط فى أسطورة الفكرة التى اتخذها عن الأرض والأماكن السفلية حيث يقيم الموتى . فالأرض كروية وتنقسم إلى كثير من التجاويف شبيهة بتجويف البحر الأبيض المتوسط الذى نعيش على شواطئه ، ولكن فوق هذه التجاويف التى يسكنها الناس توجد أرض أكثر صفاءا تقع فى السماء الصافية ، فى الأثير حيث توجد النجوم . وهى أشد بريقا وأكثر غنى فى مجموعها وفى كل أنواع الجمال من أرضنا .

وكل تجاويف أرضنا تتصل فيما بينها بقنوات سفلية مليئة بالماء . إذ توجد تحت الأرض أنهار عظيمة تصب فى وهدة هائلة هى الترتار ، لتخرج منها بعد ذلك. وإن ما يجعل كل الأنهار تخرج من هذه الوهدة وتسقط فيها مرة أخرى. ذلك أن مياهها عندما لا تجد فيها لا قرارا ولا مستقرا ، تتذبذب تارة إلى أسفل وتارة إلى أعلى وحيث تكون البحيرات والبحار فوق سطح الأرض . ومن

بين هذه الأنهار يوجد أربعة أنهار رئيسية : المحيط الذى يحيط بالكرة الأرضية، واشيرون الذى يصب فى بحيرة اشيروزياد حيث تتجه معظم نفوس الموتى ، ومن ثم تعود لتولد من جديد بين الأحياء ، ونهر البيريفلجتون وأخيرا نهر الكوكيت ويصب الإثنان أيضا فى بحيرة اشيروزياد .

وبعد الحساب يبحر الموتى الذين ساروا فى الحياة سيرة متوسطة بين الرذيلة والفضيلة إلى نهر الأشيرون ليصلوا إلى بحيرة اشيروزياد حيث يتطهرون . أما المجرمون العتاة باعتبار أنهم لا يمكن تطهيرهم فيلقى بهم فى الترتار ومنها لا يخرجون أبدا . وأولئك الذين ارتكبوا معاصى عادية ولكنهم ندموا عليها واستغفروا فيلقون فى وهدة الترتار ، ويبقون فيها عاما ، ثم يخرجون منها إما عن طريق نهر الكوكيت وإما عن طريق نهر بيريفليجتون ، ليصلوا إلى شواطىء بحيرة أشيروزياد . وهناك ينادون فى صرخات عظيمة أولئك الذين أساءوا إليهم ، فإذا ماعفوا عنهم ، فأنهم يدخلون فى بحيرة أشيروزياد حيث يرون نهاية آلامهم . وإلا فان عقابهم يستمر حتى تلين لهم قلوب ضحاياهم . أما أولئك الذين ساروا فى الحياة سيرة القديسين ، فانهم على العكس يذهبون ليسكنوا الأرض النقية ، ونفوس الفلاسفة لها منازل أجمل من ذلك أيضا . وهذا ما ينبغى أن يطمئن الفيلسوف الذى زوال الاعتدال والعدل .

ولما انتهى سقراط من الكلام سأله كريتون إذا كان لديه بعض التوصيات لكى يؤديها له . فأجاب : إعتنى بنفسك ، وليس لدى شيئا آخر أطلبه منك — كيف ينبغى أن ندفنك ؟ فقال : كما تريدون . إن كريتون المسكين يتصور أنى ذلك الذى سوف يراه بعد قليل فى هيئة جثة . عليكم اقناعه بأنى لن أبقى هنا ، عندما أموت . ولكنى سوف أتذوق حظ السعداء .

وحينئذ خرج سقراط ليستحم ليوفر على النساء مشقة غسله بعد موته. وأحضروا اليه أطفاله وأقاربه ، فتحدث اليه بعض الوقت ثم عاد إلى أصدقائه . ولكن فى نفس الوقت تقريبا تقدم خادم الأحدى عشر لينبهه أن قد حانت ساعته وامتدح رقه وصبر سجينه. ثم استدار ليبكى . فودعه سقراط وهو يشيد بطيبته وطلب السم ولفت كريتون نظره أن الشمس ما زالت فوق الجبال وأنه يستطيع أن يؤجل وينتظر كالآخرين ، اللحظة الأخيرة . فأجاب : ولن أكسب شيئا من الانتظار وسوف أكون سخرية فى نظر نفسى» وأحضرت الكأس فتناولها سقراط فى بشاشة كاملة ، وسأل إذا كان يستطيع أن يقدم جرعة لأحد الآلهة ، فأجابه الرجل الذى كان قد أحضر السم : بأنه لم يعصر إلا القدر الضرورى .وحينئذ شرب سقراط الكأس .

أخذنا جميعا فى البكاء والعويل ، وأطلق أبولودور بصفة خاصة أنينا يمزق القلب ـ فقال سقراط : ماذا تفعل ؟ إنى إذا كنت ابعدت النساء ، فذلك لكى اتفادى مثل هذا النحيب الذى ليس فى محله» ويبدو أن ساقيه ثقلت ، فقد اضطجع على ظهره . وشيئا فشيئا ملكت البرودة ساقيه ثم أسفل بطنه ، وعندما أحس سقراط بدنو أجله قال لكريتون : « نحن مدينون بدين لاسكلبيوس لا تنسى ذلك » وسأله كريتون هل لديه وصية أخيرة . فلم يجب وبعد لحظة إنتفض انتفاضة . فكشف الرجل وجهه ، لأنه كان قد غطى رأسه وكانت عيناه ثابتة ، فأغلق كريتون فمه وعينيه .

هذه هى يا اشكرات ، نهاية صديقنا ، خير الرجال وأكثرهم حكمة وعدلا .

موضوع فيدون

هل تعتبر فيدون ـ كما يؤيد ذلك برنت فى مقدمة الطبعة التى أصدرها

(الطبعة الثانية ١٩٣١) القصة الأمينة لما حدث ولما قيل فى اليوم الذى شرب فيه سقراط السم . يبدو حقا أن من المحتمل أن عددا معينا من التفاصيل المتصلة باللحظات الأخيرة لسقراط هى تفاصيل صحيحة ، جمعها أفلاطون من أفواه أولئك الذين شاهدوها . ومن المحتمل أيضا أن الاستاذ تحدث عن الخلود مع مريديه . ولكن كيف نصدق أن الموضوع قد عولج فى مثل ذلك اليوم وبمثل هذا التوسع وبمنهج كامل وفى تتابع بارع ؟ إن فيدون لم يكن ارتجالا ، ولكن تأليفا ألفه بعد صبر طويل وتفكير عميق ، فيلسوف وكاتب عبقرى . ومن ناحية أخرى كيف استطاع سقراط الذى كان فى كتاب احتجاج سقراط قليـــــل التثبت فى موضوع الخلود ، أن يثبت بعـد وقت قصير أن النفس هى بالتأكيد خالدة ؟ وأخيرا كيف تنسب اليه نظرية ترتكز على وجود المثل التى أثبت أرسطو بوضوح أنها نظرية أفلاطونية خالصة ، وإذا كان هناك مؤلف يحمل طابع أفلاطون فهو فيدون . ويمكن القول أيضا إن كل الفلسفة الافلاطونية مركزة فيه .

الموضوع فى الواقع مركب جدا بالرغم من أن وحدته ظاهرة للعيان . وفى المبدأ يثبت سقراط شيئين : أحدهما أننا وجدنا فى هذه الحياة بارادة الآلهة ، والآخر أنه ينبغى على الفيلسوف أن يتطلع إلى ترك هذه الحياة . وحيث أن هذين الرأيين ظهرا متعارضين لسيبيس ، فقد راح سقراط بذلك يؤكد أن الفيلسوف الحق ينبغى عليه أن يواجه الموت وأنه يستطيع أن يؤمل فى حياة سعيدة فى العالم الآخر . هذا هو الباعث المميز الذى سوف لا نغفله أبداً .. لماذا لا يخشى الفيلسوف الحق الموت ؟ وذلك لأنه يخلصه من الجسد الذى هو عقبة للنفس فى بحثها عن الحقيقة . ولكن لكى يستطيع الفيلسوف الذى تخلص من الجسد أن يصل إلى الحقيقة بنفسه وحدها ، يجب أن تكون النفس خالدة . وإليكم كيف

سار سقراط فى إثبات خلود النفس - إن هذا الاثبات لا يتم إلا لتحقيق أمنيته ولكنه كان من الأهمية فى ذاته لدرجة أنه يشغل المكان الرئيسى وإن الكتاب يبدو أنه أُلف فقط لهذا الغرض . وبعد أن يتم الاثبات ، يستخلص منه سقراط النتائج الأخلاقية : الأخيار سيجدون جزاءهم والاشرار سيلقون العقاب فى العالم الآخر - ولأجل أن يعطينا فكرة عن هذ العالم الآخر وعن مقام النفوس فيه ، يعرض فى صورة أسطورة رأيه عن الأجزاء الثلاثة للأرض · الأرض النقية العليا والأرض التى نسكنها والأرض السفلية . وأنا لترى كيف أن هذه الموضوعات الثلاثة : الخلود والجزاءات بعد الحياة الأرضية ، ووصف الأرض التى ترتبط فيما بينها برباط وثيق جداً ، لدرجة أن تركيب المواد لا يمنع وحدة الكتاب من أن تبدو واضحة وضوحاً تاما .

البرهنة على الخلود

ما قيمة الحجج التى تثبت الخلود ؟ الحجة الأولى . حجة ،الاضداد ، قد هوجمت هجوما شديدا منذ العصور القديمة - أليست الاضداد هى أشياء مجردة خالصة ؟ هل توجد فى الحقيقة ؟ وإذا ما وجدت حقيقةً ، هل يمكن القول إن بعضها يتوالد من البعض الآخر ؟ هل يمكن أن تثبت عقليا أن القبح ينشأ عن الجمال والجمال عن القبح . وعندما يموت إنسان أو نبات ، فان البذرة التى تعطى الحياة لإنسان آخر أو لنبات آخر هى شىء حى لا شىء ميت . فالذى يموت هو ميت ، ولا يعود للحياة .

وحجة التذكر تثير أيضا الكثير من الاعتراضات . فى أى من تلك الحيوات السابقة إستقت النفس معرفة المساواة فى ذاتها والخير فى ذاته ؟ ولماذا لم تحتفظ إلا بذكري تلك الأفكار المجردة ، ولماذا فقدت كل ثمرة تجاربها الماضية ؟ ميي

يقال إن هذه التجارب تتيقظ نتيجة لإختبارات محكمة ، كما ثبت ذلك فى كتاب مينون ، مثل العبد الشاب الذى توصل إلى الطريقة لتضعيف المربع — وفى الحقيقة إن سقراط الذى كشفها له ، ولم يكن بالعبد حاجة لتذكر أى شىء منها : ذلك أن الأشكال التى رسمها سقراط جعلت الأشياء واضحة أمامه ، وأول من أثبت القضية فعل ذلك بدون أية مساعدة الاستدلال المطبق فى الموضوع . وهكذا يربط أحدهما بالأخرى ، فإن البرهنة على خلود النفس بواسطة التذكر تدع المجال للشك لدى مستمعى سقراط بالذات .

ولهذا السبب يبدأ البحث من جديد . وهذه المرة يكون البحث أكثر عمقا ، ويرتكز على نظرية المثل وهنا يعرض أفلاطون كل الحيل لجدل بارع ومحكم ويجب أن نقر ، إذا ما سلمنا معه بالوجود الحقيقى للمثل الثابتة الدائمة ، أن النفس التى تشترك معها يجب أن تكون غير قابلة للهلاك مثلها ، ولكن إذا كانت المثل لا توجد خارج نفسنا ، وإذا لم تكن سوى تصورات فيثاغورية أعطاها أفلاطون الحياة ليفسر العالم ، وليعطى أساسا للمعرفة فماذا بقى من برهنته ؟ وأى شىء يمكن أن نعارض به حجج خصومه من أتباع زينون وأبيقور ، التى جمعها ليوكرس وقيمها فى الكتاب الثالث من ديوانه ؟ لا يبقى سوى الاعتراف بعجزنا من إثبات الخلود بوسائل إنسانية .ولهذا السبب فان المسيحية باقرارها الخلود ضمن معتقداتها ، جعلته موضوعا للإلهام .

طبيعة النفس عند أفلاطون

إن النفس الانسانية باعتبارها جزءا من نفس هذا العالم ، هى مثلها ليست خالدة فحسب بل أزلية — ولم يخطر ببال أفلاطون أبدا أن النفس يمكن أن تخلق من لا شىء ، ولم يخطر ببال أى فليسوف يونانى ان العالم قد نشأ من العدم . إن

مثل هذا التصور ضد مبدأ أن جملة القوى ثابتة فى الطبيعة — ولكن يبدو أن أفلاطون قد غير بعض الشىء فى الرأى الذى اتخذه عن النفس فى فيدون . النفس بسيطة وهذه البساطة هى واحدة من الحجج التى تجاهد لأجل خلودها ، وفوق ذلك إن الحب والرغبات والخوف التى تثقل تأمل النفس ، ترتبط بالجسد ، وعلى العكس فى كتاب الجمهورية الذى يحتمل أن يكون سابقا لفيدون ، وفى فدر وفى تيماوس التى هى لاحقة له . تنقسم النفس الى ثلاثة أجزاء . جزء عاقل ، وجزء غضبى ، وجزء شهوى . وفى فيلابوس يعلن فى جلاء أن كل الشهوات أصل فى النفس ، حيث أن البدن عاجز بنفسه عن توليد أى أحساس . كيف نوفق بين هذين المعتقدين المختلفين ؟ ومنذ عهد سبسيب وزينوكرات الحليفين المباشرين لأفلاطون فى الاكاديمية ، كان بعض الافلاطونيين يظنون أن النفسين السفليين فانيتان . وظن آخرون على العكس ، أن كل النفوس ، حتى النفوس الأولية للنباتات ، كانت خالدة . وهل يجب ، لكى نبعد التعارض ، التسليم بأن الخلود لا يختص إلا بالعقل ؟ ولكن لا توجد فقرة واحدة عند أفلاطون تكون النفس فيها متضمنة (العقل) وحده وتكون منفصلة عن الأجزاء الأخرى . وتحل الصعوبة فى يسر إذا سلمنا مع أرثرهند (فى كتابه مقدمة لفيدون) أن الأنواع الثلاثة للنفوس ليست فى الحقيقة سوى أنواع مختلفة ، ولكنها فقط ثلاثة حالات لفاعلية النفس فى ظروف مختلفة . وأن النوعين السفليين نتائج ربط النفس بالجسد . وعملياتها تتوقف عند انفصال النفس عن المادة . وفى فيلابوس تتحدد الشهوات فى النفس التى هى مركز الشعور ، وفى فيدون تتحدد فى الجسد لأنها تتولد من علاقة النفس بالجسد . والشهوات تتعلق بالجسد لأنها لا يمكن أن تولد بدون الغلاف الجسدى ، وتتعلق بالنفس لأنها لا يمكن أن تحس إلا عن طريق

النفس . هذه الاختلافات التى نلاحظها فى مؤلفات أفلاطون المختلفة لا تأتى إذن عن اختلاف فى المذهب ، ولكن عن وجهة النظر التى يتخذها الفيلسوف .

خلود جوهرى أو شخصى

وهناك مسألة أخرى تعرض فى موضوع خلود النفس وهذا الخلود هل هو جوهرى أم شخصى ؟ . فإذا أخذنا بالحجج التى قدمها أفلاطون فانها لا تثبت إلا الخلود الجوهرى . فالحجة الأولى وهى حجة توالى الأضداد تتلخص فى أنه إذا كان كل شىء يجب ألا يسقط فى الموت ، فان كم الجوهر الحيوى ينبغى ألا يحدث فيه أى نقص . ولكن لا يوجد هنا ظل لدليل أن الحيوية تدوم فى الشخص ذاته . أما بالنسبة لحجة التذكر فإن لغة أفلاطون تبدو وكأنها تشير إلى أن النفس كانت موجودة فى حالة فردية قبل المولد . ولكن ذلك لا يدخل البتة فى مبدأ النظرية . والحقائق الأولى هى خير متصل بالنفس بصفة عامة . ولكن لاشىء يثبت لا فى فيدون ولا فى فدر ولا فى الجمهورية أن النفوس لا تمتص ثانية فى النفس الكلية ، حيث تفقد النفوس الشعور بحياتها الفردية .

وبالرغم من أن الحجج الميتافيزيقية لا يمكن أن تذهب فيما وراء الخلود الذاتى ، فقد اعتقد أفلاطون فى ثبوت شخصية النفس المنفصلة عن الجسد . وأن مايثبت ذلك هى الجزاءات التى تنتظر النفس فى العالم الآخر ، والتى لا يكون لها معنى إذا لم تحتفظ النفس بذكرى سلوكها أثناء الحياة .

الأخلاق فى فيدون

هذه الجزاءات لها خاصية أصيلة كل الاصالة ، فهى ليست عقوبات موضوعة كثأر أو انتقام للقانون المثلوم . إنها جزاءات تفرض بذاتها بطريقة مقررة . وهى تتلخص بالنسبة للأخيار فى تكميل النفس الذي يشبهها بالآلهة الذين سوف

تعيش معهم ؛ وبالنسبة للأشرار تتلخص فى انهيار خاقى وعقلى يردهم إلى أحقر الحيوانات . وحيث أن النفس خالدة ، فإن هذه الجزاءات تتابع من حياة الى أخرى . وهكذا يكون مصير الفرد مشروطا بوجوده السابق ، وأن الخطيئة الأولى التى لم يكن لديه شعور بها ، يمكن أن تفسر حالته الراهنة وأن كل مايفعله فى الحياة الحالية يؤثر على مصيره المقبل .

ونتيجة العقوبة أنها تصلح النفوس التى يمكن فى الواقع أن تخلص بالتعذيب وتصعد ثانية ، من حياة إلى أخرى ، إلى حالة أكثر كمالا . والنفوس التى يحكم عليها بأنها غير قابلة للبرء هى وحدها التى يحكم عليها بعذاب دائم فى الترتار ، هذا الجحيم الدائم الذى يثير شعورنا والذى له دون شك أصل أورفى يبدو طبيعيا عند أفلاطون . ونجده فى الأساطير فى كتاب جورجياس وكتاب الجمهورية كما فى كتاب فيدون .

والأخلاق عند أفلاطون كما يعرضها فى فيدون هى أخلاق زهد ونسك ، وضعت لنفوس طبقة مختارة . ولا شك أنه لا ينكر فضل الحياة الشريفة العاقلة التى يمارسها أناس طيبون غرباء عن الفلسفة ، وهو يحدد لهم مكانا فى فردوسه أى فى الأرض الطاهرة . ولكن المكان الأفضل يكون للفلاسفة الذين يظلون طول حياتهم عازفين عن ملذات الجسدليعكفوا على البحث عن الحقيقة عن طريق النفس وحدها ، وليست حياة مثل هؤلاء الناس سوى الاستعداد الموت الذى يخلصهم من رغبات الجسد ويسمح لهم ببلوغ الحقائق الخالدة . وفى ذلك تكمن السعادة العليا وقد بين أفلاطون ذلك فى كتاب الجمهورية . وفى ذلك أيضا تكمن الفضيلة إذ أن العلم والفضيلة يمتزجان تبعا لمذهب سقراط الذى استمر أفلاطون مخلصا له حتى النهاية ، ولكن ليس من اليسير على العامة الوصول إلى مثل هذه الفضيلة . إنها نصيب الفلاسفة وحدهم .

الجمال فى فيدون

أولا : إن فيدون هام من ناحية الموضوع ، فإن الإنسان لا يستسلم للموت مهما بلغت أحواله من البؤس ، وإن التفكير بأنه سوف يكون لاشىء غير محتمل بالنسبة له وهو يصبو بكل قواه إلى البقاء . وقد أوضح أفلاطون فى كتابه المائدة أن الحب ليس شيئا آخر سوى الرغبة فى الدوام ، ولكن الدوام عن طريق الأبناء لايكفى الانسان ، بل هو يرغب فى أن يعيش بعد فنائه محتفظا بشخصيته . ومن اليسير أن ينتقل الانسان من الرغبة إلى الرجاء ، ومن الصعب أن يقوم هذا الرجاء على براهين لايمكن رفضها ، وقد تجرأ أفلاطون على أن يقوم بهذا العمل وقد بذل فى ذلك كل فنون المواهب والمعرفة الميتافيزيقية ، وإذا لم ينجح فى اقناع العقول الواقعية ، فإن عمله لايزال أقوى مجهود بذلته العبقرية الانسانية ، لتنزع منا الخوف من الفناء ، ولتوحى لنا بالأمل فى البقاء .

إذا كان فيدون مفيدا من ناحية الموضوع فهو مفيد أكثر أيضا من ناحية التركيب ، حيث تتعلق أنفاسنا باستمرار بأحداث دراما ثلاثية . أول حدث من هذه الدراما يتلخص فى الجدل نفسه الذى ينشخص كما يحدث غالبا عند أفلاطون . ويجتمع كل الرفاق حول سقراط ويتبعونه بفضول حماسى . وعندما ألقى إليهم بالبراهين المتعلقة بتوالد الأضداد وبالتذكر وبيساطة النفس كأساس مؤكد ، يبدو أن الجميع اقتنع بها . ولكن سيمياس وسيبيس جملاه يتردد إزاء هذا الأساس . وكان جميع المستمعين يرتجفون لأجله . وقاطع ايشكرات نفسه فيدون لكى يعبر عن خيبة أمله ونفاد صبره ليعلم إذا كان سقراط قد توصل الى أن يحل المشكلة . ولم يبادر سقراط لتهدئة القلق السائد حوله ، بل توجه بالخطاب أولا الى فيدون ليعيد الثقة فى الدليل ، ولخص بعد ذلك بقوة حجج مريديه

الطيبيين ، وقلب حجج سيمياس فى كثير من اليسر أذهل سيبيس نفسه وتوقع نفس الهزيمة لحججه .

ويمتزج بهذه الدراما الميتافيزيقية دراما إنسانية خالصة . فسقراط يواجه الموت بوجه بشوش ، لأنه واثق أنه سيجد فى العالم الآخر آلهة طيبين عقلاء وأناسا خيرا من أهل هذا العالم . وفى كل فترة يتعرض الحوار للخطر فإن أمل سقراط هو الذى يتزعزع ويكتئب أصدقاؤه لأجله . ولم يجرؤ تلميذاه من أهل طيبة أول الأمر على إبداء اعتراضاتهما خشية أن يسببا حزنا لسقراط ولكنه شجعهما وأثنى عليهما وأثار أعجاب أولئك الذين يصغون إليه بهدوئه وسماحته .

وأخيراً يمتزج بتلك المناقشات الهامة بالنسبة لجميع الرجال ولسقراط بصفة خاصة ، دراما ثالثة : هى قصة اليوم الأخير للفيلسوف . وبينما يكتئب أصدقاؤه ويتأوهون ، يبدى سقراط هدوءا وبشاشة تثيران الاعجاب . ويلومهم على قلة ثباتهم . ويسخر فى رقة بكريتون الذى لا يريد أن يصدق أن سقراط الحقيقى لن يعود بعد موته . ثم يمتدح طيبة قلب السجان ويرحب فى بشاشة بالرجل الذى يحضر السم . وليس هناك قصة أبسط ولا أكثر انطباعا فى النفس من قصة لحظات سقراط الأخيرة .

أسطورة فيدون

يضاف إلى الأهمية الدرامية لفيدون ، جاذبية القصة الخيالية التى يظهر فيها الخيال العظيم للشاعر : أفلاطون ــ ولقد وصف هوميروس فى الأنشودة الحادية عشرة من الأودسا موطن الموتى . وقام أفلاطون بدوره يصف هذا المقام تقليداً لهوميروس وتطبيقاً للأفكار الجديدة التى أعتنقها الناس فى عصره والتى اعتنقها هو نفسه . وحيث أن هذه الأفكار تفلت من الدليل الفلسفى فقد عرضها فى

صورة أساطير فى ثلاثة من كتبه : جورجياس والجمهورية وفيدون . ففى جورجياس: نرى كيف تحاسب النفوس ومن يحاسبها ، وفى الجمهورية نرى كيف تكافأ وتعاقب، وما هو تكوين العالم الذى ترحل اليه هذه النفوس. وفى فيدون بصفة خاصة يصف الموطن المهيأ للأخيار وللفجار ، وبهذه المناسبة يصف تركيب الأرض . وفى الجمهورية تتوجه النفوس بعد الموت إلى مكان عجيب حيث توجد فى الأرض فتحتان ، متصلة إحداهما بالأخرى ، وفى السماء فتحتان أخريان تقابلانها . يأخذ الأخيار الطريق التى إلى اليمين ، والتى تصعد إلى السماء . أما المجرمون فيسلكون إلى الشمال الطريق التى تهبط بهم . وعن طريق الفتحتين الأخريين تعود النفوس التى أوفت حسابها لتعيش من جديد على الأرض . وفى فيدون يقتصر الوصف على الأرض التى تقسم إلى ثلاثة أقسام: فى أعلى الأرض الطاهرة أى الفردوس وفى الوسط سطح الأرض الذى نسكنه ، وتحت الأرض حيث البحيرات والأنهار العظيمة التى تبحر عليها النفوس المذنبة ، والتى عن طريقها تعود إلى العالم بعد أن تكون قد كفرت عن سيئاتها ، وفى الكتابين ربط أفلاطون أفكاره عن الجزاءات الاخلاقية بوجه عام، بالعالم فى أحدهما وبالأرض فى الآخر ، وتختلف التفاصيل : وسبب ذلك يكمن فى اختلاف وجهات النظر ، تلك التى يقدمها فيدون عن داخل الأرض تكمل وصف رحلة النفوس الموصوفة فى كتاب الجمهورية . لكن الأسطوراتان جديرتان الواحدة منهما بالأخرى بعظمة العرض وأصالة المناظر ، وروعة الوصف وجمال الأسلوب .

الشخصيات

لا تبدو صورة سقراط أكثر جمالا فى أية محاورة أخرى منها فى فيدون . فهو دائما سقراط نفسه الذى كرس حياته للفلسفة ، والذى وضع نفسه فى خدمة

إله دلف ، والذى ضحى بجميع مصالحه فى سبيل إصلاح مواطنيه ، ولكنه لم يبد أبداً عاليا فوق البشر العاديين ، كما بدا يوم مماته . فهو يتحدث فى سجنه مع أصدقائه في ذات الحرية الفكرية التى كانت قبل الحكم عليه . ولم يفارقه الهدوء ولا البشاشة لحظة واحدة . ولم تتخل عنه سماحته ولا اعتدال مزاجه . فهو يلعب بشعر فيدون ويداعبه فى ضرورة قص شعره . ويسخر فى رقة من كريتون الذى يساوره القلق على جنازته . ويبدو هادئا ثابتا بينما الجميع يبكون من حوله . ثم يشرب السم فى بشاشة رائعة . ولا يبدو عليه اضطراب لدنو الموت ، لدرجة أنه يوصى كريتون أن يضحى بديك للاله اسكلبيوس . وأخيرا يرحل إلى العالم الآخر ، مملأة الثقة والأمل ، تاركا لمريديه ذكرى حياة مثالية وموت يثير الاعجاب .

ومن جميع الذى عاونوه فى لحظته الأخيرة خمسة فقط الذين اشتركوا فى الحوار : فيدون — سيمياس وسيبيس ، وكريتون وشخص مجهول نسى فيدون اسمه.

وإذا ما صحت رواية ديوجين اللاريسى ، فقد يكون فيدون الإيليسى ، قد وقع أسيرا فى الحرب التى أثارتها اسبرطة وأثينا ضد وطنه فى عام ٣٠١ وأخذ كعبد رفيق إلى أثينا حيث اشتراه سيبيس على حد قول أولى جيل Aulu. gelle ونجده من عام ٣٩٩ عضوا فى حلقة سقراط . ويبدو أنه كان تلميذا يحظى بتقدير عظيم من استاذه ، وهو من جانبه كان يكن لاستاذه أعجابا عظيما وحبا عميقا . وبعد موت سقراط عاد إلى بلاده حيث أسس مدرسة إيليس التى نقلها مينيدم Ménédeme فيما بعد إلى اريتريا ، وإذا كان ماحكمنا على مدرسته بمدرسة ميجاريا التى كانت تذكر معها مدرسته فى الغالب ، فمن المحتم أنه كان مشتغلا بصفة خاصة بالمنطق وكان قد كتب محاورات من بينها زوبير Zopyre وسيمون Simon وهى المحاورتان الوحيدتان التي يقول ديوجين اللاريسى بصحتهما .

كان سيمياس وسيبيس وكلاهما من طيبة ، هما المتحدثين الكبيرين مع سقراط . وبعد أن تابعا فى وطنهما دروس فيلولاوس الفيثاغورى ، قدما إلى أثينا ليحضرا دروس سقراط وكان شابين من أسرة ذات ثراء ، لأنهما أحضر معهما مبالغ ضخمة ، ليساعدا سقراط على الهرب .

ويجىء ذكر سيمياس فى كتاب فدر ، ويقرر ديوجين اللاريسى أنه ينسب إليه ثلاث وعشرون محاورة ، وهذا كل مايذكره عنه .

ولا نعرف أكثر من هذا عن سيبيس . فيذكره اكسانوفون مرتين فى المذكرات، دون أن يضيف شيئا إلى ما نعرفه . ويقول ديوجين اللاريسى إنه ينسب إليه ثلاث محاورات: اللوحة Le Tableau والسابعة و Le Phrynıehos ولدينا أيضا لوحة سيبيس المزعومة . وهى فى الحقيقة تأليف يرجع تاريخه إلى العصر المسيحى ، وليس لدى أفلاطون من سيمياس وسيبيس إلا روحهما لا مزاجهما ، ولا خواص خلقهما . . فكلاهما ذكيان ولديهما حمية فى المناقشة . ولكن سيمياس لم يكن فى صفاء الذهن مثل رفيقه . فلم يفطن إلى التناقض بين إعتقاده فى الوجود السابق للنفس ونظريته فى النفس المنغمة . ويعترف بأنه يفتقر إلى قوة الملاحظة .

أما سيبيس فكان أكثر يقظة فهو يرى فى الحال النقطة الضعيفة فى التدليل ، ولا يعلن اقتناعه إلا عندما تكون الحجة بدون جواب . وهو الذى يقيم الاعتراضات فى محلها ، وهو الذى يؤثر أكبر الأثر على سير المناقشة .

أما عن كريتون ، فهو معروف لنا من المحاورة التى تحمل اسمه . وكان صديق الطفولة لسقراط ولما كان كريتون غنيا ومحترما ، فقد كان رجل مجتمع أكثر منه فيلسوفا . وفى علاقاته مع سقراط كان يهتم بالمصالح المادية وبرفاهية صديقه

ولم يكن له أى نصيب فى المناقشة . ولم يتدخل إلا ليحذر سقراط من التحمس فى الحديث ، ولأجل أن يجمع توصياته الأخيرة ، أو لأجل إن يقوم ببعض المهام التى يعهد بها صديقه إليه . ولم يكن ذلك لأنه لم يكن ذكيا لمتابعة المناقشة ، وهو يعلن بنفسه فى أوتيميدس أنه يجد لذة فى الاستماع للمناقشة ، وأنه سعيد أن يتعلم ، واستطاع أن يلوم سقراط أنه يجادل مع أناس مثل أوتيديموس Authydem ومع ذلك فواضح أن أكثر ما كان يقدره سقراط فيه ليس هو الفيلسوف ، بل الصديق الرقيق المخلص ، الذى لم يتوان أبداً فى أظهار علامات تعلقه به .

وينبغى أن نعرف أيضا من يكون أيشكرات الذى يروى له فيدون قصته . إن ديوجين اللايرسى يذكره مع مواطنيه الفيليميين : فانتون وديوكليس وبوليما ستوس واكسينوفيلوس بكونهم آخر الفيثاغوريين ويقول : إنهم كانوا تلاميذ لفيلولاوس وإيردوكوس . وأنهم كانوا لا يزالون أحياء فى زمن أريستوكسين الموسيقار المتجول الذى كان معاصراً ليثوفرسطس . وهو بصفته فيثاغورى يهتم بنظرية المثل التى كانت تشبه كما يقول أوسطو ، نظرية الاعداد عند المدرسة الفيثاغورية .

تاريخ المحاورة

فى أى تاريخ كتبت المحاورة التى تروى فى فيدون لقد كان معروفا فى فليونت أنه حكم بإدانة سقراط وأنه قد شرب السم ، ولكن لم تعرف أيضا ظروف مماته ، لأنه لم يذهب أى شخص من أهل فليونت إلى أثينا منذ ذلك الوقت . وأنه لم يأت أى أجنبى من أثينا إلى فليونت . وقد تسمح لنا التفاصيل التى يرويها ايشكرات أن نلاحظ أنه لا بد أن زمنا طويلا قد انقضى بين موت سقراط وبين

مرور فيدون فى فليونت ، وليس هناك أية أشارة أخرى تسمح بتحديد التاريخ تحديدا أكثر .

تاريخ التأليف

إن تاريخ تأليف فيدون كان موضع مناقشات كثيرة . ولكن يكاد يتفق الرأى اليوم على وضع فيدون فى المجموعة الثانية من المؤلفات الأفلاطونية . ومن المعروف أن المجموعة الأولى تحوى ما يطلق عليه بالمحاورات السقراطية . وفيها يحاول أفلاطون تعريف الآراء الفلسفية على طريقة استاذه . وهـذه المحاورات تتضمنها القيادس الثانى وجورجياس ومنيكسين .

وتتضمن المجموعة الثانية المؤلفات التى يعرض فيها أفلاطون أفكاره الخاصة وعلى الأخص نظرية المثل : وهـذه المؤلفات هى : مينون وكراتيل والمأدبة والجمهورية ، وفيدون وفدر وتتألف المجموعة الثالثة من مؤلفات ميتافيزيقية التى تتضمنها تيتاوس وبارمنيدس وتيماوس وكريتيل . ويضاف اليها كتاب القوانين . وفيدون مؤلف من المجموعة الثانية ، ونضعه بصفة عامة قبـل الجمهورية ولـكن يبدو لى أنه ينبغى وضعه بعد الجمهورية . وهناك سبب يبدو لى مقنعا . فى الكتاب العاشر من الجمهورية يقول سقراط لجلوكون : وهو يتحدث عن الآلام والمكافات التى تنتظر الانسان بعد الموت « ألا تلاحظ أن نفسنا خالدة وإنها لا تهلك أبداً ؟ وقال سقراط : عند هذه الـكلمات نظر إلى جلوكون مندهشاً وقال : « كلا بحق زيوس ، ولـكن هل تستطيع أن تبرهن على ذلك ؟ ـ

فأجبت : نعم إذا لم اغتر وإنى مقتنع أنك تستطيع ذلك أيضا ، فالأمر ليس فيه صعوبة — فأجاب : ليس بالنسبة لى ولكن يسرنى أن استمع اليك تدلى بهذه البرهنة السهلة .

هل يمكن لجلوكون شقيق سقراط عن ثقة ، أن يبدى تلك الدهشة ، وهو يستمع إلى تأكيد ان النفس خالدة ، إذا لم يكن كتاب فيدون قد كتب قبل الجمهورية ؟

ومن ناحية أخرى نقرأ فى فيدون أن نظرية المثل تدرس منذ وقت طويل فى الاكاديمية . وبعد أن يشرح سقراط المنهج الجديد الذى إستحدثه للكشف عن العلة الحقيقية للاشياء وخوفا من أن سيبيس لم يفهمه ، يضيف : « ليس فيما أقوله شيئًا جديدا ، إنه ما لم انفك عن ترديده فى مناسبات أخرى وفى هذا الحديث . وسأحاول أن ابين لك طبيعة القضية التى درستها بعودتى إلى هذه المثل التى عالجتها كثيراً » برهان يؤكد السابق ؟

ويمكن أن نرى دليلا آخر فى توجيه فكر أفلاطون نحو الرياضيات ونظرية الاعداد . ففى الكتاب السابع من الجمهورية أوضح أفلاطون فائدة الرياضيات فى تربية المجادل ويعطى لذلك مثلا واضحا فى فيدون بأن يؤسس على الفكرة والعدد الزوجى والفردى البرهنة على خلود النفس . فاذا كان المثل يأتى بعد النظرية ، فان هنا أيضًا ادعاءا قويا بأن فيدون جاء بعد الجمهورية [1] .

---

(١) ترجم هذا الفصل الأستاذ عباس الشربينى من « أفلاطون : المؤلفات الكاملة . ترجمة جديدة لاميل شامبرى المجلد الثالث » .

القسم الثانى[1]

فيـــدون

فى

الفلسفة المسيحية الغربية

---

(١) كتبه الاستاذ الدكتور نجيب بلدى

« فيدون »

فى الفلسفة المسيحية الغربية

لم تكن « فيدون » فى يوم من الأيام موضع تعليق وشرح مدرسيين كما كانت وما زالت كتب أرسطو . ويبدو من المتعذر حتى اليوم إعداد شرح تاريخى فلسفى لهذا الكتاب يجمع بين أهم الشروح والتعليقات ، ويربط بين نتائجها ، على نحو ما تم لبعض كتب أرسطو فى أيامنا هذه على يد بونيتز (Bonitz) ورودييه (Rodier) وهيكس (Hicks) وهاملان (Hamelin) . ولعل السر فى هذا هو اجتماع الطابع الشخصى والأدبى فى محاورة أفلاطون مع الطابع الفلسفى المنطقى البحت . ولاشك أنها فضيلة فى أفلاطون وميزة يتميز بها عن أرسطو ، ويفوق بها عليه ، ودليل ملموس على عبقريته الشخصية ، أن يبقى كتاب « فيدون » حواراً حياً وألا يتحول إلى مادة جامدة تعمل منها أبنية الفلاسفة وحجر معلمى الفلسفة .

سنتكلم فى الصفحات التالية عن الحياة العقلية والروحية التى نشأت عن الكتاب فى بعض أهم مراحل الفكر الفلسفى الأصيل منذ العصور القديمة حتى اليوم ، وسنوضح ما بين مراحل تلك الحياة العقلية من روابط وما بينها وبين أصلها من علاقات . — لذلك نبدأ ببيان موجز لأهم عناصر ذلك الأصل ، نقصد «فيدون» ؛ ثم نعمل على تتبع مظاهر التفكير الحى المتصل به سواء كان هذا التفكير شرحاً مقصوداً للنص — وهو أمر نادر — أو كان ، وهو الأغلب ، امتداداً لتفكير أفلاطون ، وتحويلا له حسب عقلية العصور المختلفة ، وحسب عبقرية المفكرين الذين حولوا فلسفة « فيدون » .

ولنبدأ ببيان العناصر الأساسية للأصل ، أو على الأقل تلك التى عمل على فهمها منها والافادة منها كبار الفلاسفة ومعلموا الفلسفة فى العالم المسيحى والغربى .

ومحاورة « فيدون » حسب تعريف الأقدمين لها محاورة « أخلاقية عن النفس » . وأمر واضح لكل من طالع المحاورة أنها عن النفس ، أما كونها أخلاقية فذلك لأنها تهدف إلى بيان معنى السعادة المطلقة للنفس والأخلاق اللازمة لبلوغ تلك الغاية ، وهى أخلاق الفيلسوف .

وإن كان الأمر كذلك فوصف المحاورة بأنها تهدف إلى البرهنة على خلود النفس ليس بالوصف الدقيق . ومن يدرس معنى السعادة الذى يقصده أفلاطون ومعنى الاخلاق التى تمكن من تلك السعادة ، يخلص إلى أن المؤلف يريد إثبات علاقة النفس بالله قبل البرهنة على خلودها . ويؤيد تاريخ المحاورة حتى اليوم تلك النتيجة .

وتتبين علاقة النفس بالله كما يتبين الطابع الدينى للمحاورة منذ البداية عندما يثور سقراط على تأويل خاص لموقفه من السعادة والحياة والموت : فيرفض رفضاً باتاً أى دفاع عن الانتحار ، وأى تشجيع له ، وذلك على أساس أن « هذه الدنيا حظيرة وأن الآلهة حراسنا فيها » (٦٢ ب) .

والمشكلة الأولى والرئيسية للمحاورة هى أنه إذا كان الأمر كذلك ، فكيف يبدو سقراط مغتبطاً وهو على أهبة الموت ، وفى تلك اللحظة التى يزمع فيها ترك عالم تحرسه فيه الآلهة وترعاه ؟ أما سقراط فهو واثق تمام الثقة بأن اجتماعه بالآلهة بعد الموت لن يستمر فحسب ، بل سيتم على نحو أفضل . وحياته كفيلسوف دليل على تلك الثقة وعلى ذلك الايمان ، وعلامة بينة على أمله فى حياة بعد الموت . من المؤكد أن الموت انعزال البدن وقيامه وحده منفصلا

عن النفس ، ومن المؤكد أيضاً أن الموت انفصال النفس عن البدن ، وبقاؤها « فى ذاتها ومع ذاتها » (٦٤ ج) وإن صح ذلك فحياة الفيلسوف كلها إنما هى استعداد للموت ، وممارسة له ، وترويض النفس عليه (٦٥ ا) . ويتبين ذلك أولا فى أن الفيلسوف الصحيح لا يسعى إطلاقاً إلى تحقيق مطالب البدن واحتياجاته ، وما يتعلق بالبدن أولا أو آخراً من ثروة أو جاه أو سلطة أو أهواء على اختلافها ؛ إنما يجتهد طوال حياته فى التحرر منها (٦٦ ب ـ ٦٦ د) . ويتبين ذلك أيضاً فى أن الفيلسوف بطبيعة عمله ودراسته يسعى إلى معرفة حقه ، وتلك لا تتم إلا بالتفكير البحت الخالص ، الطاهر . ومعنى ذلك أن الفلسفة لا تكون إلا بالتحرر من الحس والخيال والانفعالات على اختلافها (٦٤ ب ـ ٦٥ د) . ثم يتبين ذلك أخيراً بالنظر إلى موضوعات المعرفة الفلسفية : فهذه الموضوعات ليست الأشياء المحسوسة المتخيلة التى تمثل فى تجربتنا وتتغير ، فيزول بعضها ويتلاشى ، ويحل محله البعض الآخر ، دون استقرار فى ذلك أو ثبات . إنها الحقائق الثابتة التى يقوم عليها وجود العالم المحسوس ، وموضوعاته : إنها الجمال فى ذاته والقائم بذاته ، أنموذج المحسوسات الجميلة ومثالها الأعلى ، إنها الشجاعة فى ذاتها ؛ إنها الفضيلة المطلقة التى ليست فضائلنا الانسانية إلا ظلالا لها. إنها التساوى المطلق ، والمتميز عن الأشياء المتساوية التى نلقاها فى تجربتنا اليومية ، وتدركها مقاييسنا العملية والعلمية أيضا (٦٥د ـ ٦٦ ا) . ـ ثابت أن تلك الموضوعات لا تعرف إذا سعى الفيلسوف إليها ببدنه وآلات هذا البدن وتوابعه من حس وخيال ، إنما بالفكر الخالص الطاهر وحده : « فأن نكون غير طاهرين وندرك الطاهر ، أمر مستحيل » (٦٧ ب) .

هذه حياة الفيلسوف وموضوعاته : موت البدن أو استعداد لذلك موت

المحسوسات ، ثم تطلع إلى المعقولات . حياة يعلوها الايمان بما وراء الموت ، حياة ينيرها إيمان بالنفس وخلودها ، إيمان بحياة أخرى مع الآلهة . أليس جديراً بسقراط الذى أراد أن يكون فيلسوفاً حتى النهاية أن يثبت ذلك الايمان وأن يدلل عليه ؟ وماحججه فى ذلك ؟ ما حججه على خلود النفس ، أى على علاقتها بالآلهة ؟ — ويشير سقراط إلى أن كل حجة ليست برهاناً بالمعنى الدقيق ، إنما قول (لوغوس) معقول ، راجح على الأقل ، أى إفصاح فلسفى عن ذلك الايمان وتبرير له (٧٠ ب) .

أما الحجة الأولى ، فهى المعروفة بحجة التضاد ، قائمة على اعتقاد أسطورى بأن الانفس المقيمةفى الجحيم (أو هاديس)[١] آتية من عالمنا هذا ، وراجعة إليه فى وقت من الأوقات لتحل فى جسم جديد . ويتحول الاعتقاد المذكور عند سقراط إلى حجة فلسفية بفضل التجريد والتعميم ، أىعندما يصبح الاعتقاد حكما عاماً وقانوناً للكون . ويكون التعبير الفلسفى عنه بأن الشىء ينشأ من ضده وينتقل إلى ضده ، وبأن هناك فى الطبيعة حركة أساسية هى حركة التضاد أو الانتقال من الضد إلى الضد ؛ وبأن وجود الطبيعة فى ذاته قائم على توتر مستمر بين الشىء وضده : فالكبير الذى كان صغيراً يصبح صغيراً من جديد ، والحرارة تصدر عن «منبع بارد[٢]» ثم تتحول إلى حرارة ضعيفة أى تصبح برودة ، وهكذا . — وإنا نعرف على وجه التأكيد أن الحىّ يموت . ألا يقضى التماثل بأن الميت مقبل هو أيضاً على الحياة ؟ وأن لم يصح هذا التماثل ،

---

(١) Hadès ولا يقصد بذلك مقر العقاب بل محل الأنفس بعد الموت ، فحسب .

(٢) وهو بالضبط ما يقرره علماء الطبيعة فى مبدأ انحطاط الطاقة الذى سنرجع إليه فيما بعد (راجع ص ٣٠) .

وإن استمر انتقال الأحياء إلى الموت ، ألن تنتهى الطبيعة وتنعدم ؟ أو ليس وجودها الآن دليلا بيناً على أن قانونها هو هذا الانتقال فى توتر من الشيء إلى ضده ، وبنوع خاص ، الانتقال فى توتر من الحياة إلى الموت ، ومن الموت إلى الحياة ؟ وإن صح ذلك ألن تـكون النفس - وهى مبدأ حياتنا هذه - خالدة ؟ (٧٠ حـ - ٧٢ د) .

تقرر الحجة الأولى حياة للنفس بعد الموت . أما الثانية فتقرر سبق وجود النفس . فهى إذن متممة للأولى ، ومؤيدة لها فى ذات الوقت . وتعرف تلك الحجة الثانية بحجة « التذكر » : وقد أوضح أفلاطون فعل التذكر هذا ومثل له فى محاورة « مينون » السابقة لفيدون . وتقوم تلك الحجة على أن العلم تذكر والتعليم تذكير بدليل أن العبد الجاهل الذى يسأله سقراط ، يظهر فى اجابته علماً تدريجياً بأشياء كالهندسة لم يتعلمها منذ ميلاده . إنه يتذكرها إذن . ويمكن أن نبين بنفس النحو أن كل علم ليس إلا تذكراً لأشياء لم نتعلمها أبداً فى حياتنا هذه . فالانسان قد عاش إذن حياة سابقة . أو بتعبير أدق أن له سبق وجود .

وتدعم محاورة « فيدون » قول المحاورة السابقة وتفسره بأن التذكر لا يرجع بنا إلى أشياء ماضية فى حياتنا هذه ، انما الى نماذج سابقة بالمعنى المطلق فرؤية الشيء الجميل لا تفهم إلا على أنها تذكر ونعرف للجمال ذاته ، أى لمثال الشيء الجميل ؛ وملاحظة التساوى بين مقدارين انما ترجع بنا الى تساو مطلق هو معيار ما نلاحظه الآن ؛ كذلك هو الأمر فى جميع المسائل ومختلف الميادين . ليست المعرفة اذن الا اتصالا بمثل ونماذج ، أى بأشياء قائمة «فى ذاتها وبذاتها» ويقتضى ثبات تلك المثل ، وتقتضى معرفتنا بهـا ، أن يكون وجودنا الحاضر «هبوطاً» من مستوى أعلى كنا فيه مجتمعين بتلك الأشياء الكاملة (٧٤ب-٧٦١) .

هذه هى حجة التذكر إن أضفناها الى حجة التضاد ، استنتجنا وجودا متصلا للنفس بين حياة سابقة وحياة لاحقة ، وأنها ، اذ هبطت من سماء المثل الى عالمنا هذا ، تعود الى الحياة اما فى صورة « تقمص » أبدان أخرى انسانية أو حيوانية حسب عيشتها السابقة ، أو فى صورة ارتفاع الى عالم المثل الذى هبطت منه ، واجتماع بالآلهة . ولا تتم هذه الصورة الا للفيلسوف الذى مات لبدنه وعاش لعقله وروحه وحدهما (٨١ ا ـ ٨٢ ح) .

أليست تلك الأقوال كفيلة بتحرير الانسان الفاضل ، أو الفيلسوف على الأقل من تخوف الموت ؟ يبدو أن الأمر غير ذلك ، وأن هناك احتمالا مخيفا لأن تكون النفس معرضة للانعدام والتلاشى بعد الموت مباشرة .

وتعبر اعتراضات المتحاورين سيمياس وسيبيس عن هذا الاحتمال أقوى تعبير وذلك فى أدق مرحلة من مراحل المحاورة . أما سيمياس فيلاحظ علاقة أفعال النفس بأفعال البدن ،واطراد تلك العلاقة الى حد أنه يجب اعتبار النفس نسقا مناسبا لأفعال البدن على نحو علاقة النغم بالآلة الموسيقية : ان فسدت الآلة تلاشى النغم . كذلك إذا انحل البدن وفسد ، تلاشت النفس وانعدمت (٨٥ ح ـ ٨٦ د) .

ويعبر سيبيس عن هذا الاحتمال الأخير تعبيرا أخطر ما يكون : فسبق الوجود أمر أكيد فى نظره . أما خلود النفس فلا يثبت الا اذا ثبت أن مراحل تقمصها السابقة ، أو أن حياتها الحاضرة ، لم تستنفد طاقتها ونشاطها . ومن يدلنا على أن ذلك لم يتم بالفعل ، وأنها لن تنعدم عند الموت ؟ (٨٨ ا ـ ٨٨ ب) .

ولا يجد سقراط صعوبة ما في تفنيد اعتراض سيمياس ، ورفض التشبيه

بين النفس والنغم والموسيقى ، مذكرا محاوره بأقواله السابقة عن استقلال النفس وموضوعاتها عن البدن والمحسوسات أى عما يعتريه الفساد والانحلال . (٩٤ ب - ٩٤ د)

أما اعتراض سيبيس فيتضمن تعليلا ميكانيكيا ماديا . فلا بد لهدمه من تعليل ميتافيزيقى كامل : وكأن سيبيس يعلل جلوس سقراط فى السجن بتكوين اعضاء جسمه وحركاتها وكلامه بتركيب حلقه وترقوته ، وحركات عضلاتهما ، بينما كان السبب الحقيقى هو الخير الذى ارتآه سقراط فى أن يسجن ، والغاية العليا التى توخاها من ذلك . يثبت إذن أن التعليل الصحيح للعالم وأحداثه إنما يتم بالرجوع إلى المثل الآنفة الذكرى من فضيلة فى ذاتها ، وجمال مطلق وتساو مطلق . وأن للنفس تبعا لذلك حقيقتها المطلقة ومثالها الأعلى ، ألا وهو مثال الحياة . وعلى ذلك فعند ما يفاجىء الموت الإنسان ، لن تموت النفس ، بل ستخرج إلى عالم الحياة (٩٨ ب - ١٠١ ا ، ١٠٥ ب - ١٠٧ ا) .

ويخلص سقراط إلى النتيجة العملية للحوار كله ولحججه فيه : وهى أن تلك الحجج لا قيمة لها إلا بالفضيلة التى يمارسها الفيلسوف فى حياته : وتنحصر الفضيلة فى أمرين : التطهر من البدن وأهوائه وإدراكاته ، ثم التطلع إلى المثل والحقائق الأبدية ؛ وأنه كلما تقدم الفيلسوف فى ممارسة تلك الفضيلة ، توطد إيمانه بحقيقة مصيره الألهى وبالحياة الأبدية (١٠٧ ا - ١٠٧ د) .

أمر غريب ألا نجد فى تاريخ الفكر المسيحى والغربى تعليقا شاملا متصلا على كل ما تحتويه تلك المحاورة الرائعة ، وأن يقتصر التعليق على أجزاء منها ، ونواح معينة خاصة . ولا تعليل لذلك إلا بأن محاورات أفلاطون اللاحقة

لفيدون استرعت انتباه القراء ووجهت همهم إلى حلول جديدة ، لبعض مشكلات محاورة فيدون ذاتها . وأهم تلك المحاورات « طيماوس » . وإنا نعرف ما لهذه المحاورة من خطر فى الفكرين الاسلامى والمسيحى والغربى معا .

والحق أن هاتين المحاورتين تحملان النزعتين الرئيسيتين لميتافيزيقا أفلاطون كما تظهر فى تاريخ الفكر الفلسفى : فبينما كانت محاورة « فيدون » متصلة بحياة سقراط وموته وبمصير النفس فى حقيقتها الفردية ، وفى شروط معرفتها من حيث هى نفس معينة ، اتجه أفلاطون فى « طيماوس » إلى بيان التركيب الميتافيزيقى للنفس ، ووظيفتها العالمية ، وعلاقة النفس فى تركيبها هذا ووظيفتها بقدرة الصانع الإلهى ، وبالمثل التى يتأملها[1] . وبينما كان أفلاطون فى المحاورة الأولى متأثراً بصلته وصلة معلمه سقراط بالفيثاغورية والأورفية [2] ، وآراء هذين المذهبين فى مصير النفس وضرورة تحريرها من روابط الجسم ، اتجه فى « طيماوس » إلى باقى عالم الأجسام والكون بوجه عام من نظام يدل على صانع خير . نزعة دينية أخلاقية فى « فيدون » ، ونزعة لاهوتية عالمية فى « طيماوس » .

وقد تأثرت الفلسفة اليونانية اللاحقة لأفلاطون وأرسطو ، وخاصة الفلسفة الرواقية بالنزعة الثانية : فنجد الرواقيين يوجهون تفكير الفلاسفة إلى حضور « العقل » فى العالم ، والى ارتباط عقل الفيلسوف ، وعقل الحكيم بتعبير أدق ، بهذا العقل العالمى . ولا شك أن الانتقال الرواقى من النفس الى العقل ، ومن

---

(١) انظر Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste - (Paris 1945) 2e Volume : P X - X III

(٢) مذهب دينى — مصادره شرقية — ساد بلاد اليونان أثناء القرن السادس قبل الميلاد ، وعاصر الفيثاغورية واتصل بها . واجتمع الاثنان فى اعتبار تطهير النفس والبدن شرطا للدخول فى الحياة الدينية .

الفرد الى العالم ، له أثر أى أثر فى نشأة الأفلاطونية الحديثة ، وفى تكوين فلسفة أفلوطين نفسه . ـ ولكن النزعتين قائمتان فى تاريخ الأفلاطونية ، منذ عهد فيلون : فهذا المفكر اليهودى الذى عاش فى القرن الأول الميلادى بالاسكندرية : كان له تأثير كبير فى توجيه تفسير آباء الكنيسة لكتب العهد القديم ، وخاصة لسفرى « التكوين » و «الخروج» . فهذا أول عالم دينى اتخذ المنهج « الرمزى » فى تفسير أحداث العهد القديم : اعتبر تلك الأحداث لا فى حرفيتها ولا فى واقعيتها بوجه عام ، بل فى دلالاتها الرمزية ، كما اعتبر الانتقال بينها انتقالا بين الدلالات والمعانى الرمزية . وكانت فلسفة أفلاطون أساس تلك الدلالة ذاتها . ونجد عند فيلون النزعتين الأفلاطونيتين المذكورتين كمرحلتين متتاليتين فى الدين والمعرفة الدينية بحيث تكون المرحلة الدينية لفيدون أعمق وأبعد من المرحلة العالمية المتفائلة لطيماوس . ففى نظر فيلون كان ابراهيم ، نبى الله ، كنعانيا قبل أن يكون عبريا ، أى كان عابداً لله عن طريق العالم والأفلاك قبل أن يلقى الله عن طريق الزهد والتقشف وترك العالم . أو بتعبير أعم ، إن كان الصعود إلى الله يبدأ بمراعاة تأثير الله فى الكون وفى الأفلاك ، فادراك الله يتم بنبذ عبادة الأفلاك وبالتحول من تأمل العالم إلى تأمل النفس ، وينتهى إلى تصوف أساسه هذا التأمل الداخلى[1] .

وان نظرنا الآن إلى أفلوطين ، فيلسوف الأفلاطونية الحديثة ، وجدنا عنده تعمق « فيدون » فى حقيقة النفس مرتبطاً بالنظرة العالمية اللاهوتية لطيماوس ، ومتحداً بها فى صورة ميتافيزيقا سيكولوجية عجيبة ، ثم وجدنا عنده معرفة مباشرة لنص « فيدون » واشارات له وتعليقات عليه وان كانت

---

(١) راجع Festugière : Révélation d'Hermés Trismégiste. II p. 575 - 585.

محدودة لوقورنت باشاراته إلى محاورات « الوليمة » أو « فايدروس » أو « طيماوس » .

ففى عدة مواضع من « التساعيات » السادسة ، يشير أفلوطين إلى نظرية « فيدون » للمثل بما يدل على معرفته بهـا وتصديقه عليها ، وتفضيله إياها على نظرية أوسطو فى«المقولات» . فالأشياء المتساوية ترجع إلى مثال مستقل منفصل للتساوى (٦ : ١ : ٨ ؛ ٦ : ١ : ١٢) . كذلك ينبغى التمييز بين الأعداد فى الأشياء ، وبين الأعداد « فى ذاتها » (٦ : ٣ : ١٣) .

ويعيد أفلوطين مواقف « فيدون » بصدد التقمص ، مؤمنًا على رأى أفلاطون بتقمص أصحاب الرذائل فى أبدان حيوانات تجسم تلك الرذائل تجسيما . أما المعتدلون من الناس فتتقمص أروحهم فى حيوانات أرق وألطف كالطيور والحشرات (٣ : ٤ : ٢) .

ويؤمن أفلاطين بوجه عام على رأى أفلاطون بأن النفس البشرية تدخل « الهاديس » مقر الموت ، بحسب ما كانت عليه أخلاقها أثناء حياتها فى هذا العالم (٤ : ٤ : ٢) .

أما حجج أفلاطون المختلفة على الخلود فهو يشير إلى كل واحدة منها اشارة صريحة ويثبت أساسها فى النفس مميزاً بين التذكر الذى يدل على الخلود ، وبين المظاهر العملية للتذكر (٤ : ٣ : ٢٥) . ثم يشير إلى حجة التضاد وبنوع خاص إلى الحجة الأخيرة التى تؤسس خلود النفس على مثال « الحياة » : « مستحيل على الحىّ أن يصبح غير حى » . (٤ : ٧ : ١١) .

ويظهر مباشرة من علاج أفلوطين لمسألة الخلود فى«التساعيات» الرابعة أنه يربط موقف أفلاطون من تلك المسألة فى «فيدون» بموقفه منها فى «طيماوس»:

فالخلود ليس صفة هذه النفس أو تلك فحسب ، انما هو قبل كل شيء حقيقة العالم كله ، صفة الكون بأكمله ؛ انه متعلق بوجود كلي . ان موقف « فيدون » مقترن في ذهنه بموقف طيماوس . ان أفلوطين يحاول التوفيق بينهما بحيث يظهر خلود النفس الفردية تابعاً لخلود النفس الكلية ، ونتيجة له . ويتم ارتباط الموقفين عن طريق محاورتي « فايدروس » و « السوفسطائي » : فبينما اهتمت محاورة « فيدون » بتأسيس خلود النفس الفردية على مثال « الحياة » ، عملت محاورة « فايدروس » على بيان الطبيعة العالمية للنفس ، كما عملت محاورة « السوفسطائي » على نسبة « الحياة » الى الوجود بأكمله (٤ : ٧ : ٩ - ١١) . وبالتالي أصبحت النفس ، كما تبدو في « طيماوس » حقيقة من حقائق الوجود بأكمله ، وهذا ما يعني به أفلوطين قبل كل شيء .

أما وسيلة النفس الفردية الى التخلص من أغلال العالم ، والى الخروج من عجلة التقمص ، فهي - كما قرر سقراط في « فيدون » - التطهر من الحواس والأهواء . ثم هي - في نظر أفلوطين - الارتقاء الى العالم العلوي ، الى النفس العالمية ، ثم الى مبدأ هذه النفس وعلتها في العقل والعالم المعقول . بل ربما وجب التطلع الى ما فوق العقل والعالم المعقول ، الى ما فوق المثل ، حسب توصية أفلاطون في كتاب « الجمهورية » - . ولا شك أن النفس الفردية ترجع عند الموت الى مقرها في النفس العالمية الثابتة الى الأبد (٤ : ٤ : ٢) .

ولعل هذا الرجوع الذى تنتفى فيه فردية النفس مما لا يرضى الانسان الفرد الذى يسعى الى سعادة الهية فردية ، والى يقين بتلك السعادة اثناء حياتنا هذه ...

وربما كان الفرد تواقاً الى مصير غير المصير العام المشترك الذى تنتفى فيه فردية النفس وشخصيتها .

واننا نتذكر شك سيبيس فى محاورة « فيدون » واعتراضه على حجج سقراط على الخلود : انه كان يخشى تدهور النفس الفردية وانحلالها ساعة الموت وانعدامها . وقد سجل سقراط فى اجابته على اعتراض سيبيس حقيقة المثل وخاصة مثال « الحياة » الذى تشارك فيه كل نفس فردية . ولعل هذه الاجابة أيضاً مما لا يقنع الانسان العائش فى هذه الدنيا ، والمعرض لوطأة البدن وخطر الموت الداهم فى أى لحظة . ولعلها لا تحرر المفكر نفسه من كل شك إزاء الخلود بوجه عام ، والخلود الفردى بوجه خاص .

أما أفلوطين فقد عرف طريقاً أفضل من العقل والفلسفة ذاتهما للوصول إلى الحقيقة الالهية ، ولتعدى الشروط الانسانية حتى أثناء هذه الحياه . وهو الطريق الصوفى .

وقد سجل فى نص شهير له فى بداية الفصل الثامن من التساعيات الرابعة ، شيئاً من تجربة يلمس الانسان فيها تحرر النفس من أغلال البدن ، ثم هبوطها إلى عالم البدن والاتحاد بالبدن . وإليك هذا النص : —

« كثيراً ما اتيقظ فسأجدنى هارباً من جسمى ، غريبا عن كل شيء سوى نفسى . وفى أعماقها أشاهد جمالا أعجب ما يكون . فأقتنع عندئذ بعظم مصيرى ، ويبلغ نشاطى أعظم مبلغ : انى متحد بالكائن الالهى ، ساكن فيه ، فوق جميع الكائنات المعقولة .

ولكنى بعد هذه الراحة فى الكائن الالهى أهبط إلى العقل ومن العقل إلى الفكر . ثم أتساءل : وكيف اهبط هكذا ؟ وكيف يتأتى لنفسى — التى ظهرت

لى الآن فى ذاتها ـ أن تحل فى جسم ؟ » .

فى التجربة الصوفية حل نهائى قاطع لمشكلة الموت . فى التجربة الصوفية يقين حاضر بالخلود. فى هذه التجربة يتيقن الانسان من اتحاده بالله رغم ارتباطه بالبدن ، ولكنه فى هذه التجربة وبعدها يعانى هبوطه إلى البدن .

ولا شك أن أفلاطون ، وفى « فيدون » على الأقل ، لم يصرح بهذا الحل العظيم . ولكن لا شك أيضاً أنه لمس المشكلة التى يكون الاتحاد الصوفى حلا لها . لمس تلك المشكلة مرات ، وذلك عندما تكلم عن محاولة الفيلسوف المستمرة للتحرر من ادراكات البدن ، وعن محاولته المستمرة لمعرفة الله .

وقد رأينا فيلون يتجه إلى هذه التجربة الصوفية على أنها خاتمة المراحل الفلسفية فى طريق المعرفة . وفيلون الاسكندرى هو المفكر الذى اعتمد عليه آباء الكنيسة الشرقية اعتماداً مباشراً فى دراستهم لأفلاطون واستخدامهم لمحاورته فى سبيل دعم الايمان وتوطيد الحياة الدينية المسيحية .

ويدل النظر فى ملاحظات آباء الكنيسة على محاورة «فيدون» وإشاراتهم إليها ، على أنهم لم يخوضوا فى مناقشاتها الفلسفية البحتة ، ولم يشرحوا على الاطلاق النقط العويصة فيها ، بل انهم كادوا يهملون المشكلات الرئيسية فى الحوار ، وخاصة مشكلة التفسير الميتافيزيقى وعلاقته بالمثل . وينصب اهتمامهم بوجه عام على الأجزاء الأولى من المحاورة ، تلك الأجزاء الخاصة بوظيفة الفلسفة ، وضرورة التطهر لأجل المعرفة . وقد كان رأيهم حاسماً بالرفض بصدد سبق وجود النفس ، وبصدد التقمص بنوع خاص . أما فى مسألة الخلود ، فسنجد ـ فى القرن الرابع الميلادى ـ محاولة عظيمة للتعبير عن حل « فيدون » لها فى لغة الدين المسيحى .

ويصح أن نقول بوجه عام ان موقف المسيحيين من المحاورة ليس موقف

الباحث عن حقيقة كان يجهلها ، بل موقف المستشهد على حقيقة عرفها من قبل .

وكانت محاورة «فيدون» معروفة لآباء الكنيسة منذ عهد قديم . ولاشك أن كليمان الاسكندرى الذى ولد بأثينا فى أواسط القرن الثانى الميلادى وعاش بالاسكندرية ودرس تلك المحاورة دراسة وافية واعتمد عليها فى دفاعه عن الدين المسيحى ، لم يكن أول من عرفها بينهم . ويذكر المؤرخون نصوصا للقديس جوستان (St. Justin) ـ والذى ولد فى أوائل القرن الثانى تدل على معرفة طيبة لنظرية المثل كما نجدها فى محاورة «فيدون» ولعلاقتها بتطهير النفس[١] .

أما كليمان الاسكندرى فقد طالع محاورات أفلاطون وخاصة « فيدون » و«الجمهورية» و« الوليمة » و«طيماوس» ، ومحاورة «القوانين» . وواضح أنه يستخدم آراء أفلاطون فى النفس والله ووظيفة الفلسفة كوسائل تعد الانسان إلى الإيمان ، والمؤمن ذاته إلى مرتبة «المعرفة» ، ويتبين من فهرست إستاهلين (Stahlin)[٢] لمؤلفاته أنه رجع إلى محاورة «فيدون» ، وعلق عليها مالايقل عن ثلاثين مرة .

ويدل النظر فى نصوص كليمان على أنه يعتبر فلسفة اليونان بوجه عام ، وفلسفة سقراط وأفلاطون بوجه خاص ، غير معارضة للدين المسيحى ، بل انها متفقة وهذا الدين مهيئة لفهمنا وممارستنا له . ويتجه كليمان إلى موقف مماثل لموقف معاصرية من اليونان ، مؤمنين بالدين الجديد أو غير مؤمنين ، موقف يقرر

---

(١) راجع فى هذا مقال أرنو « أفلاطونية الآباء » فى موسوعة اللاهوت الـكاثوليكى المجلد الثانى عشر .

Platonisme des Pères (Dictionnaire de Théologie Catholique Paris 1934 tome XII

(٢) راجع فهرست استاهلين فى طبعة برلين لمؤلفات كليمان : Corpus (Berlin 1950) .

أن الفلسفة ليست صادرة فى أصلها عن اليونان ، بل عن الشرق ، وأنها مرحلة فى التفكير العالمى الذى ابتدأ فى الشرق ، ومثل عند اليهود أصحاب التوراة ، ثم ظهر بعدهم فى المسيحية وكُتُبِ العهد الجديد .

هذا موقف كليمان بوجه عام . لذلك لا نستغرب أن يعتبر رأى « فيدون » فى تطهير النفس من إدراكات البدن وأهوائه إعدادا لفهم المسائل الإلهية .

ويستشهد كليمان مرات بقول سقراط فى « فيدون » بأنه محرم على من لم يكن طاهراً أن يقرب من الطاهر ، (فيدون ٦٧ ب) . ويقرر أن التطهر الذى اعتبره سقراط إعداداً لفهم المسائل الإلهية ، إنما هو أيضا إعداد لفهم الدين المسيحى ، لفهم حقائق الكتاب المقدس ، أى إعداد للمعرفة الحقة التى يتمتع بها المؤمن[١] .

ويستشهد كذلك بتعريف سقراط للفلسفة بأنها ترويض مستمر على الموت (فيدون ٨١ ا)[٢] . ويسجل وسائل هذا الترويض وأوجهه الرئيسية كما يذكرها سقراط ، وهى بنوع خاص التحرر من إدراكات الحس ، وعدم استخدامه فى سبيل المعرفة ، ثم التحرر من الأهواء واللذات .

ومقارناته مستمرة بين مواقف « فيدون » وآيات الكتاب المقدس فى عهديه القديم والجديد ، فنجده يقرب قولا لسقراط مأخوذاً من الأورفيين[٣]

---

(١) Clement d'Alexandrie Les stromates, III,5

(٢) Stromates II, 109

(٣) «فيدون» ٦٩ ج . وقد أشرنا فيما سبق (ص ٢١٢) الى الأورفيين الذين عاصروا الفيثاغوريين وأثروا مع هؤلاء فى سقراط ونشأته الفلسفية

ـ عن كثرة المتقدمين للمعرفة وقلة المختارين من بينهم ـ من قول الأنجيل « ان المدعوين كثيرون والمختارين قليلون» (متى ٢٢ : ١٤!) . ويعلق كليمان على رجاء سقراط أن يكون واحداً من هؤلاء القليلين بأن رجاء سقراط هذا لا يمكن إلا أن يصدر عن مطالعة الكتب المقدسة عند اليهود . كما يعلق على نصح سقراط لسامعيه بالبحث عن مقرري الخلود خارج بلاد اليونان بأن سقراط نفسه كان يفكر فى الشرقيين ، وخاصة فى اليهود أصحاب التوراة[١] .

ويخيل لمطالع كليمان أن كتب أفلاطون أمامه بجانب أسفار الكتاب المقدس ، وأن الانتقال بين تلك الكتب وهذه الأسفار قد أصبح عنده أمراً يسيراً سهلا يكاد يكون طبيعياً . فالمثال الذى يصفه أفلاطون بالثبات وعدم التغير (فيدون ، ٧٨ ا) لا يختلف فى نظر كليمان عما يسميه موسى النبى (فى سفر التثنية ٢٥ : ١٣ ـ ١٥) «الميزان العادل الثالث الحقيقى » والذى يلزم أبناء إسرائيل باتباعه . ويرى كليمان أن هذا الميزان أو هذا المثال ليس شيئاً آخر سوى الله ذاته المساوى أبداً لذاته والذى يزن كل شىء[٢] .

وكما اعتبر سقراط الانسان الذى ضحى باللذات مستعداً للخلود ، كذلك اعتبر السيد المسيح الانسان الذى خسر العالم ، قد ربح الحياة الأبدية (مرقص ٨ : ٣٥) . ولا عجب فى أن تكون اللذات من أكبر العوائق فى سبيل هذه الحياة ، فاللذات « تسمر النفس إلى البدن ، وتلصقها به »

---

(١) Stromates I, 92 وقد رجعنا لنص كليمان فى التراجم الفرنسية التى قام بها الأب مونديزير (Mondésert) فى مجموعة « المنابع المسيحية » Sources chrétiennes (Paris) .

(٢) Protreptique ، ٦٩ ترجمة مونديزير باريس ١٩٤٩ .

(فيدون ٨٣ د) كما سمرت المسامير جسد المسيح إلى الصليب[1] . ــ وهكذا يستمر التقريب ، وهكذا يتصل التشبيه ، إلى حد نحس معه بأننا فى عالم روحى واحد ، إنما تتنوع فيه التعبيرات .

ولا يتجاهل كايان حجج «فيدون» على الخلود ولا يهمل الاستشهاد بها ، ولـكنه يعتبرها لا تقريراً لأمر محتمل كما عمل أفلاطون ، بل تأييداً لأمر حقيق وإثباتاً لخلود مؤكد فى النعيم أو الجحيم[2] .

أما إذا انتقلنا إلى ممثل للفكر المسيحى فى القرن الرابع الميلادى كالقديس جريجوار النوساوى[3] ، وجدنا عنده تحولاً كاملاً للقيم الفلسفية اليونانية بوجه عام والأفلاطونية بوجه خاص ، إلى قيم صوفية مسيحية ، لا مجرد انتقال بين الأولى والثانية .

كان جريجوار شقيق القديس باسيليوس « الكبير » أسقف قيسارية ، وتلميذه فى اللاهوت . حصل على ثقافة فلسفية ولاهوتية ممتازة ، وتأثر فى مطالعاته بالأفلاطونيين ، وبلغ تأثره إلى حد استخدامه لغة أفلاطون وأفلوطين للتعبير عن تفكيره الدينى وعن تجربته الصوفية المسيحية .

وقد رأينا فيلون يطالع العهد القديم للـكتاب المقدس ، ويعبر عن أحداثه ودروسه الرئيسية بلغة أفلاطون بوجه عام ، وبلغة « طيماوس » و « فيدون » بوجه خاص . كذلك عمل جريجوار على التعبير عن تلك الأحداث والتجارب بلغة أفلاطون وأفلوطين ، ولا شك أنه اتخذ شيئاً من الطريقة التى اتبعها فيلون

---

(١) Sromates' II. 108

(٢) Stromate IV, 111—113

(٣) أسقف نوسا وكانت واقعة فى شرقى آسيا الصغرى بالقرب من ارمينيا .

فى القراءة والتفسير وهى طريقة التدرج الأفلاطونى من الظاهر المحسوس إلى الباطن المعقول ، من المعانى الفلسفية إلى المعانى الدينية والصوفية .

ويكفينا لبيان منهج جريجوار فى الفلسفة الدينية وتأثر هذا المنهج بمحاورة « فيدون » أن نبين علاجه لنقطتين أساسيتين فى تلك المحاورة ، وهما التطهر كوسيلة للخلود والسعادة من ناحية ، والخلود ذاته من ناحية أخرى . وفكرة التطهر فى علاقتها بالدين واضحة فى جميع مؤلفاته[1] . أما الخلود الأفلاطونى فقد عالجه معالجة شخصية طريفة فى محاورة « النفس وقيامتها »[2] يقلد فيها أسلوب « فيدون » .

ولا يعنى التطهر عند جريجوار الاستعداد للخلود والحياة الالهية . إنه يعنى تجربة الخلود ذاتها ، ويتضمن « مشاركة » فى الحياة الالهية . أما التعبير عن معنى الخلود فى محاورة جريجوار الآنفة الذكر ، فسنرى فيه تحولا دينيا مسيحيًا للفكرة الفلسفية التى نجدها عند أفلاطون .

ويستخدم جريجوار للتعبير عن معنى الطهارة كلمتين يونانيتين إحداهما كثاروتيس (Katharotés) من أصل أفلاطونى ، ومعناها طهارة العقل المتحرر من إدراكات الحس والخيال ، والثانية أباثينا (apatheia) من أصل رواقى ، ووردت عند أفلوطين ، ومعناها طهارة النفس من الأهواء .

---

(١) طالع فى جريجوار كتاب دانيلو

J Daniélou : Platonisme et Théologie Mystique (Paris 1944).

(٢) وهى فى المجلد السادس والأربعين لمجموعة اباء الكنيسة اليونانية

Migne ; Patrologie Grecque Volume 46 page 11—160.

وطالع فى هذه المحاورة كتاب Aimé Puéch : Histoire de la Littérature Grecque Chrétienne (Paris 1930) volume II, 396—436

وقد تحول هذا المعنى المزدوج وأصبح مسيحياً ، بل أساساً للتصوف المسيحى فمثلا التطهر بالمعنى الضيق ، أى التحرر من الادراكات الحسية فى ميدان المعرفة هو الخطوة الأولى فى سبيل معرفة الله . إنه « ليل الحواس » الذى يسبق « ليل العقل » فى التجربة الصوفية المسيحية . انه المرحلة التى نعمل فيها انتباهنا فى العالم المحسوس فنجرد منه المعانى الدالة على أفعال الله فى الطبيعة . ويسبق هذا التجريد التجرد من معانى العقل ذاته ، وذلك تمهيداً لادراك الجوهر الالهى . — وفى أحداث الكتاب المقدس ، والعهد القديم منه بنوع خاص ، رموز على « ليل الحواس » هذا : ونجد جريجوار يواصل فى تفسيره لتلك الأحداث ، مجهود كل من فيلون اليهودى وكايمان وأوريجين المسيحيين — والثلاثة اسكندريون افلاطونيون — فى تطبيق المنهج الرمزى لغاية فهم الكتاب فهماً دينياً صوفياً . فهو يرى مثلا فى وضوء الاسرائيليين مرات قبل طلوعهم الجبل رمزاً على محاولة الانسان التخلص من « ليل الحواس » ، كما يرى فى صعودهم على الجبل رمزاً على تجاوز شروط الحس ، وعلى مجهود الانسان لفهم تأثير الله فى الكون . أما « الرجم بالحجارة » فهو رمز على ماينال كل من اعتمد على الحس فى معرفة الله من عقاب[1] .

غير أن المرحلة الرئيسية فى الحياة الدينية هى مرحلة طهارة النفس من الانفعالات والاهواء . انها غاية المطاف ونقطة الوصول . والتطهر فى رأى جريجوار نتيجة الطهارة لا العكس : أى ان الانسان يتطهر بحلول الطهارة فى نفسه . ولا عجب فالطهارة هى « النعمة » ، إنها الفضيلة فى ذاتها أو الكمال فى

(١) راجع كتاب دانييلو المذكور ص ١٤٢ — ١٥١ .

ذاته ، الذى يتصف به السيد المسيح . وتطهر الانسان هو تشبهه بالمسيح.. ولا يتم ذلك بمجهودالنفس ، إنما بفضل الله ونعمة المسيح . وعلى ذلك كانت الطهارة فيضاً من تلك النعمة أو « مشاركة » فيها [1] .

قد صدق أفلاطون فى اعتبار النفس شبيهة بعالم المثل (٧٩ د ـ ﻫ) وصورة لمثال « الحياة » (١٠٥ ﻫ ـ ١٠٦ ب) ، صورة صادرة عن مشاركة حقيقية للانسان فى عالم المثل . ولكن مثال « الحياة » هو الله ذاته ، والمشاركة مشاركة فى نعمة المسيح . معانى جريجوار أفلاطونية فى الظاهر ، مسيحية فى الحقيقة .

خلقت النفس فى « الأصل » على « شبه الله وصورته » (تكوين : ١ : ٢٦) ولكنها وقعت فى الخطيئة فخرجت من الجنة إلى عالمنا هذا . وتعود النفس إلى أصلها الالهى بفضل « التذكر » (réminiscence) ، أى بفضل تعرفها لأصلها الالهى وطهارتها الأصلية ، فى الله تعالى .[2] ويذكرنا المسيح بوطننا الأصلى فى الصلاة الشهيرة : أبانا الذى فى السموات الخ ... (لوقا : ٢ : ٤)

ليس التذكر إذن كما اعتقد أفلاطون دليلا على سبق وجود النفس فى عالم المثل ، إنما على موطن النفس الأصلى فالتذكر إذن دليل على خلودها إذا كان الخلود عودة إلى الأصل .

ويعبر جريجوار عن ايمانه بالخلود فى محاورة « النفس وقيامتها » التى يقلد فيها « فيدون » .

---

(١) نفس الكتاب ٩٩ ـ ١٠٦

(٢) دانيلو ٢٢٨ ـ ٢٣١ .

يثبت جريجوار فى تلك المحاورة حديثاً بينه وبين شقيقته ماكرين (Macrine) تمّ فى ملابسات مشابهة لتلك التى تم فيها حديث سقراط . فهو كان عائداً من انطاكية بعد وفاة شقيقه الأكبر باسيليوس ، والحزن يملأ قلبه . فيمر بشقيقته يزورها ويعزيها . فيجدها هى أيضاً على شفا الموت ولكن الثقة تملأ قلبها ؛ فتلومه شقيقته على حزنه وترى فى ذلك الحزن علامة على اليأس . وكيف ييأس والله ضامن للنفس بقاءها ؟ ان الانسان عالم مصغر ، للنفس فيه مثل ما لله تعالى من أثر فى العالم الأكبر . لا أنها اله كما أدعى البعض . « انها شبه الله وصورته » كما قال الكتاب المقدس . فمصيرها لا يمكن أن يكون كغير الاجسام . والله باق إن تلاشت جميع أجسام العالم . كذلك تبقى النفس إن انعدم الجسم والاحساس معه . [1] إن النفس حقيقة تنتمى إلى عالم المثل .

تواسى ماكرين شقيقها جريجوار بهذه الأقوال . ولكنه يعترض عليها بأن النفس تحوى غير العقل الخالد انفعالات كالرغبة والحمية . فتجيبه بأن هذه عناصر مشتركة بينه وبين الحيوان ، وبأن مصيرها إلى الزوال . فيعترض عليها مرة ثانية بأن هناك بعض الخير فيها ؛ فتجيب بأن الله يبقى ما فى الانسان من خير ، طالما سادت فيه نعمة المسيح [2] .

وينتقل جريجوار عندئذ إلى سؤالها عن مكان الأنفس بعد الموت ، هذا المكان الذى يسميه أفلاطون بالهاديس (Hadès) . ما الهاديس ؟ فتجيبه بأنه ليس مكانا على وجه الحقيقة : إذ ليس للنفس مكان ، وأن المقصود بذلك

---

(١) راجع كتاب : Fuech : Histoire de la Litterature Grecque Chrétienne III 425

(٢) نفس الكتاب 426

حال النفس عند انتقالها من الموت إلى الخلود[1] . ثم يعود مرة أخيرة إلى اعتراضه الخاص بالعواطف والانفعالات التى لا يرى التخلى عنها كلية ، فتجيبه بأن العواطف تتم وتكتمل ، وتفنى أيضا فى حب المسيح . وعلى ذلك كان النعيم نهاية النفس المؤمنة . — والطريق إلى هذه النهاية طويل وعر . إنه طريق التطهر . ولا تصبح إرادة الخاطىء طاهرة إلا إذا تحولت حباً . وتتحول حباً بتبكيت الضمير . ففى الإرادة نعيم النفس وشقاؤها . والدين المسيحى دين النعمة ، فهو دين النعيم ، ولا يسمح بوجود جهنم[2] .

قد كان لمطالعة جريجوار لأفلاطون ولفيدون بنوع خاص أثر عظيم فى توجيه التصوف المسيحى نحو المعانى المتفائلة السابقة : ففيدون يقرر أمل الإنسان وأمل الفيلسوف بوجه خاص فى عالم إلهى تعيش النفس فيه قارة العين آمنة ، مغتبطة بما تشاهده . وقد رأينا جريجوار يجعل من هذا الأمل يقيناً . ورأيناه من ناحية أخرى يخفف من آثار الخطيئة بفضل إيمانه هذا ويقينه . وهذه المعانى التى وجدناها عند جريجوار ظاهرة عند جميع آباء الكنيسة الشرقية ، وبها يتميزون ، كما سنرى ، من فلسفة آباء الكنيسة الغربية بل من الفلسفة الغربية ذاتها فى عصريها الوسيط والحديث .

قد تهيأ آباء الكنيسة الشرقية لمطالعة أفلاطون عن طريق التعاليم التى شاعت فى وقتهم وقبل وقتهم فى المدارس الهلينستية سواء كان ذلك بالأسكندرية أو بمدن آسيا الصغرى . وكانت تلك التعاليم الأفلاطونية ممتزجة بتعاليم

---

(١) نفس الكتاب 426

(٢) « « 427

الرواقية وأثرت فى صورتها هذه فى ترجمة يهود ذلك الوقت للكتاب المقدس من العبرية إلى اليونانية . فجاءت مطالعة آباء الكنيسة للكتاب المقدس فى عهديه القديم والجديد ممتزجة بالتعاليم الفلسفية المذكورة والتى كان فيلون الأسكندرى من أهم الدعاة لها . وجاءت مطالعتهم لأفلاطون متأثرة بتعاليم المدارس الهيلنستية ، وممتزجة بقراءة اليهود للكتاب وتفسيرهم له . — ولأجل كل هذا لم يتهيأ لآباء الكنيسة الشرقية مطالعة موضوعية خالصة لمؤلفات أفلاطون . ولكنهم طالعوها وفهموها بقدر مااستطاعوا . فاللغة لغتهم ، والكتب فى أيديهم ، ولفهمها كان لهم معلمون ومرشدون . لذلك أمكن التكلم عن أفلاطونية آباء الكنيسة الشرقية ، وأمكننا من ناحيتنا التكلم عن أثر « فيدون » فى تفكير هؤلاء الآباء . ووجدنا هذا التفكير غير معارض فى جوهره لمعانى « فيدون » ونصه ، وإن تأدى إلى وضع تلك المعانى فى مجال غير مجال الفلسفة اليونانية القديمة ، وإن أضاف إليها وأدخل فيها روحا جديدة لم تكن فى الأصل . نعم أضاف تأويل الآباء معانى جديدة ولكنه لم يشوهها .

ولا شك أن وحدة اللغة كانت أساس ذلك الاتفاق ، بما أن تلك الوحدة تفترض وحدة الحضارة أو استمرارها على الأقل . وربما وجب أن نضيف إلى ذلك أن الحضارة المذكورة ، كما قامت منذ عهد الأسكندر حتى نهاية العصر البطلمى لم تكن مُغْلَقَةً ولا غالقة . — وتعلمنا الأناجيل و « أعمال الرسل » بأن الجموع التى كانت تطلع إلى القدس فى أعياد إسرائيل ، أو تلك التى كانت تستمع للمسيح ، لم تكن يهودية فحسب ، بل كان أيضا من بينها أفراد عديدون من اليونان أنفسهم ، أو من كانت ثقافتهم يونانية . ولا شك أن عدداً كبيراً من هؤلاء انضم إلى الدين الجديد . وحتى الأثينيون عندما زارهم بولس وخطب

فيهم وحثهم على اتباع دين المسيح ، وإن لم يظهروا حماسة بالغة ، فهم لم يعارضوه فى عنف ولم يضطهدوه بأى حال من الأحوال .

أما الرومان فكانوا على عكس ذلك : استمروا قرونا فى محاربة الدين الجديد واضطهاده ، حتى تمت له الكلمة فى أوائل القرن الرابع الميلادى . وبقى الدين المسيحى مغلقاً عليهم مدة طويلة ، كما بقيت حضارة اليونان وفلسفتهم مغلقتين . فلم يكن الرومان فى وقت ما رجال دين بعيد ولا رجال فلسفة عميقة ، إلا إذا استثنينا فى الفلسفة شيشرون وسنيكا . ولكن شيشرون لم يكن مجدداً فيها ، إنما كان مثقفا وكانت ثقافته يونانيـــة : طالع بوجه خاص الرواقيين الأبيقوريين ، وتحدث عنهم فى أنديته وكتب عنهم فى مؤلفاته . وطالع أفلاطون أيضا وخاصة محاورتى « مينون » وطيماوس . ولا يمكن تأكيد مطالعته لفيدون وإن كان أشار إليها إشارة صريحة . ولا شك أنه لم يجهل اليونانية ولكنه لم يترجم فلاسفة اليونان ، بل نقل ألفاظهم نقلا إلى اللاتينية . وعنه وعن مطالعة لمحاورات أفلاطون ، وعن معرفته العامة لفلسفته ، أخذ آباء الكنيسة الغربية فى نهاية القرن الرابع وأثناء القرن الخامس . — ثم جاء بعده سنيكا Senéque الذى روج للأخلاق الرواقية ودعا لها فى دروسه ورسائله . فالأخلاق كانت إذن ميدان الرومان ومضمار تفكيرهم المفضل ، لأنهم لم يكونوا رجال تفكير وتأمل ، بل رجال نظام وسياسة وعمل ، يفرضون الطاعة والانقياد .

ولذلك فعندما دخلوا الدين الجديد ، لم يدخلوه كاليونان والأسكندريين بعقول وقلوب فلسفية . بل ابتدأ بعضهم مهاجمة الفلسفة وتدخلها فى الدين ، وعلى رأسهم رجل اسمه ترتوليان (Tertulien) عاش فى القرن الثالث الميلادى عرف بجملته الشهيرة : « إنى أومن لأن الإيمان غير معقول » . ولا شك أن

النواحى الغامضة العجيبة ـ والعبرية إن صح القول ـ للدين المسيحى لم تنفرهم منه ، طالما كانت الطاعة والقبول لازمين مفروضين لا الفهم أو التفلسف . ولا شك أن جهلهم لليونانيـــة وأساليبها اللطيفة المتنوعة كان من العوامل التى أغلقت عليهم الفهم والتفلسف ، وأبعدتهم بالتالى عن فلسفة الدين وتأويله تأويلا فلسفيًا .

علينا إذن أن نـكون حريصين حذرين عند التـكلم عن آباء الـكنيسة الغربية حتى فى عصر كنهاية القرن الرابع نشأت فيه مدارس نحو وبلاغة وفلسفة بمدن روما وميلان وقرطاجة كان معلموها من اليونان . فتلامذة هؤلاء لم يتقنوا اليونانية ، بل لم يتعلمها أغلبهم . ومهما قيل عن الثقافة الفلسفية اليونانية التى كانت عند كبارهم مثل امبرواز وجيروم وأوغسطين ، فهى لم تكن بعيدة ولا عميقة[1] . وإن صحت معرفة جيروم اليونانية معرفة طيبة فأوغسطين كان يجهلها وإن عرف بعض كلماتها . والأغلب أن كليهما ، إن طالع أفلاطون ، فقد طالعه فى تراجم أو ملخصات لاتينية شاعت قبل وقتهما ، أو على الأكثر فى تعليقات شيشيرون عليها . ولا يؤدى اطلاع مثل هذا إلى فهم عميق : فاشاراتهم إلى محاوراتنا لم تبلغ ما كان يعرفه أقل المثقفين فى العصور الاغريقية السابقة . فجيروم مثلا اكتفى باعادة تعريف سقراط الشهير للفلسفة بأنها ترويض على الموت واستعداد له (٨١ ا) . أما أوغسطين فهو ان ذكر المحاورة أكثر من مرة ، فهو لا يظهر إلماماً بعيداً بها : ويكتفى بصدد الخلود بالحجة الأولى التى يلخصها فى كلمات : « إن

---

(١) راجع ذلك فى كتاب كورسيل :

P. COURCELLE : Les lettres Grecques en Occident (Paris 1943), 37—78 ; 137-182 .

الأموات يصدرون عن الأحياء ، والأحياء عن الأموات[١] ». ويشير إشارة عابرة إلى تقرير أفلاطون للشبه بين النفس وموضوعاتها[٢] .

نعم إن أوغسطين عرف نظرية المثل واستغلها استغلالاً بعيداً في دراسة الله ، والكلام عن العقل الالهى ، واحتوائه المثل على أن هذه أفكاره ومعانيه الأزلية . — ولكن تلك المعرفة وذلك الاستغلال يرتبطان بمحاورة « طيماوس » لا بفيدون ، وبالأخص بتأويل أفلوطين لطيماوس . ومن ثم كانت معرفة أوغسطين لأفلوطين فى ترجمة مارينوس فكتورينوس له أعمق وأبعد من معرفته لأفلاطون . بل كانت أقوال أوغسطين عن الأفلاطونية تنطبق على أفلوطين أكثر مما تنطبق على أفلاطون[٣] . — ثم إن الأوغسطينية إن كانت مرتبطة بالأفلاطونية ارتباطاً وثيقاً بصدد مسألة العقل الالهى ، فهى غير مرتبطة على نفس النحو بالمسائل الانسانية أو بعلاقة الله ، كما يصوره الدين المسيحى ، بالانسان والعالم . ففي تلك المسائل كان أوغسطين يفكر بإيمانه وديانته لا بثقافته الفلسفية . ولعلنا لا نكون مبالغين إن قلنا إنه كان يفكر بعقلية مسيحى ثقافته عبرية أكثر منها يونانية ، أو على الأقل بعقلية تلاميذ المسيح الذين لم ينبذوا الأصول اليهودية كلها .

ولا عجب ، فهو لم يكن يونانياً ، بل لم يكن أوروبيا ، إنما كان افريقيا . ولا عجب بعد ذلك أن يكون التفكير الدينى الغربى الذى تأثر بأوغسطين أشد

---

(١) كورسيل : P. Courcelle : 158

(٢) راجع كتاب مارو :
H. I, Marrou : Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique (Paris 1938) 288 - 290.

(٣) راجع النص الشهير لاوغسطين فى «الاعترافات» (الكتاب السابع فقرة ٢٩)

التأثر مشبعاً فى ناحية منه على الأقل بروح التفكير العبرى وبروح مسيحية لا أثر فيها للفلسفة اليونانية .

ونجد دليلاً واضحاً على ذلك فى محاربة أوغسطين — وهو أسقف افريقيا — لأتباع بيلاج (Pélage) فى افريقيا وايطاليا . فبيلاج ، الذى يقال عنه انه كان راهباً ايرلندياً ، دافع عن النفس الانسانية وعدم فسادها بالخطيئة الأصلية ، وعن طيبة الانسان الطبيعية . فوجد فى ذلك أوغسطين ادعاءاً كاذباً ودلالة على كبرياء صادر عن الخطيئة ذاتها ؛ وبين بالرجوع إلى آيات العهد القديم ورسائل بولس ، إن إرادة الانسان لا تعمل الخير إلا بتوجية الله . — ولهذا الخصام بين بيلاج وأوغسطين تاريخ طويل فى الفكر المسيحى . فهو الخصام بين أصحاب مذهب الحرية وأصحاب مذهب القضاء والقدر ، بين المتفائلين والمتشائمين ، تجدد مرات بعد أوغسطين وخاصة فى نهاية العصر الوسيط ، وفى عصر الاحياء[1] . واستمر حتى نهاية القرن السابع عشر ، وتلونت به فلسفة الحرية فى هذا القرن : فقام النضال الشهير بين أتباع بيلاج من اليسوعيين ، ومن تلاميذهم ديكارت ، وبين أتباع أوغسطين من رجال بور روايال ، وتلميذهم بسكال[2] . واستمر النضال حتى خمدت جذوته بخمود الروح الميتافيزيقية .

ولا شك أن الأفلاطونية فى ذاتها ، وكما أولها أباء الكنيسة الشرقية ، كانت متفائلة بصدد الارادة الانسانية . ولسقراط جملة شهيرة تقول إن الانسان

—————

= حيث يقارن بين «الكلمة» عند الأفلاطونيين و«الكلمة» عند المسيحيين .

(١) راجع فى هذه النقطة كتاب :

Cassirer (E) ; The Platonic Renaissance in England (London 1953), 96.

(٢) راجع كتابنا بسكال : (دار المعارف القاهرة ١٩٥٦ (٦١ — ١١٤)

لا يفعل الشر بارادته . وقد أعلت محاورة « الولمية » شأن الحب وجعلت منه روحا متغلغلا فى العالم رابطًا له ، ووسيطًا فى ذات الوقت بين الانسان والآلهة . ثم كانت رؤية الخير فى « الجمهورية » هدف التأمل الفلسفى ، لأن فى الخير مبدأ الوجود وعلة المثل ، وان تعداهما الخيرُ . وجاءت محاورة « طيماوس » فى نهاية الأمر تعتبر العالم صنع إله خيِّر يتأمل المثل أثناء صنعه .

وقد أشرنا فيما سبق إلى التفاوت بين الموقف الذى مثلته محاورة «طيماوس» أجمل تمثيل وبين موقف «فيدون» ، بين الموقف الذى يتأدى منه الفيلسوف إلى الله عن طريق مشاهدة العالم ، وبين الموقف الذى يتأدى منه إلى الله بترك العالم ، وكان هذا الأخير موقف « فيدون » . — إلا أنه يجب علينا أن نلاحظ أن الموقفين أفلاطونيان ؛ ولا يفترض ترك العالم تشاؤمًا كاملا بالضرورة ، أو اثباتًا لوجود شر مطلق فى العالم أو فى الانسان على الأقل . وحجة التذكر ذاتها التى تفترض « هبوط » النفس من عالم المثل دليل على ذلك . فهى تقضى بأن تكون النفس أثرًا من آثار عالم المثل ، وتفترض فى النفس معالم المثل ذاتها ، أو على الأقل ارادة فى النفس للعودة إلى المثل ، وقدرة فطرية طبيعية على تلك العودة . وهذا مخالف بالتأكيد لرأى الأوغسطينيين فى الخطيئة وأصلها ، ويجانب رأى خصومهم المتفائلين .

لعلنا نفهم الآن لماذا بقيت محاورة « فيدون » مجهولة لغالبية آباء الكنيسة الغربية : وعمدة هؤلاء فى العصر الوسيط توماس الأكوينى ، لا يرجع إلا إلى « طيماوس » ، وإلى « طيماوس » كما طالعه أفلوطين . وهذا السبب ذكرناه : إن « طيماوس » يهتم بالله وبعلاقته بالعالم ، ولا يعنى بمسألة الانسان وارادته ،

كما هو الأمر فى « فيدون » . أما بصدد المسائل الانسانية فمرجعه أوغسطين . وهناك احتمال بأن «فيدون» كان معروفاً لبعض الآباء الفرنسيسكان وبالأخص لروجر بيكون[١] . ولعل شيئاً من آراء « فيدون » فى قدرة النفس على الوصول الى الله ، قد أثر فى تفكير الفلاسفة الفرنسيسكان فيما بعد ، وخاصة فى فلسفة دانز سكوت (Duns Scot) ، ومعارضة هذا الأخير لتوماس معروفة . ولكن الغلبة كانت لتوماس وللأوغسطينية حتى عصر الاحياء .

جاء عصر النهضة فى ايطاليا عصر احياء للثقافة اليونانية بوجه عام ولمؤلفات أفلاطون بوجه خاص : فرجال هذا العصر طالعوا أفلاطون فى الأصل وترجموه إلى اللاتينية ترجمة دقيقة ، وعلقوا عليه وشرحوه كما فعل العرب بكتب أرسطو . وبلغت حماستهم لأفلاطون إلى حد مقارنة كتبه بالكتب المنزلة ومقارنة أفلاطون نفسه بموسى النبى . وأعطوا المنزلة الأولى فى مطالعاتهم لمحاورات فايدروس والوليمة وطيماوس على المحاورات الأخرى ، واعتمدوا فى فهمها على تعليقات أفلوطين . ووجهوا هم أيضا اهتمامهم إلى المسائل المتعلقة بالعالم ونظامه ، واعتبروا الحب القوة السارية فى الكون ، الرابطة بين أجزائه[٢] . لذلك لم يذكروا « فيدون » إلا فى النادر .

وقد استمر تيار الاحياء فى أوربا بين أيطاليا وفرنسا حتى أواخر القرن

---

(١) راجع طبعة ريموند كليبانسكى Raymond Klibansky لترجمة لاتينية انيسدون ظهرت فى القرن الثانى عشر فى مجموعة : Corpus Platonicum Medii Aevi

(٢) راجع :

E. BREHIER : Histoire de la Philosophie 1. 739 - 753 ; 776 - 786.

وكتاب كاسيرر

CASSIRER (E) : The Platonic Renaissance in England (London 1953).

السادس عشر واستمر فى انجلترا أثناء القرن السابع عشر : ابتدأ فيها قبل الثورة على كنيسة روما وعاصر تلك الثورة ، وبقى فعالا بالرغم من اعتناق الانجليز عقيدة الاصلاح المتشائمة فى الدين والمتزمتة فى الأخلاق . ويمثل التيار الأفلاطونى فى اواسط القرن السابع عشر جماعة من أساتذة جامعة كامبردج عرفت فيما بعد بجماعة «أفلاطونيي كامبردج».[1] دعا إلى مبادىء الأفلاطونية لأول مرة بنيامين هو تيشكوت (Benjamin Whitchcote) ، وكان رجلا فاضلا ، وواعظاً قديراً . وتتلمذ له هنرى مور (Henry More) مراسل الفيلسوف ديكارت . وتزعم المدرسة بعد ذلك رالف كادورث (Ralph Cudworth) مؤلف « النسق الصحيح للعالم المعقول[2] » الذى الهم الفيلسوف باركلى .

قام هؤلاء الرجال فى انجلترا ضد البيوريتان (puritans) أى المتزمتين من البروتستانت ، وضد تزمتهم فى الدين وتعصبهم لحرفية الكتاب المقدس ؛ كما قاموا ضد الفلاسفة والعلماء الآليين أمثال ديكارت وهوبز . ولكادورث كما لمور مواقف ضد الآلية عبر عنها كادروث بجملته الشهيرة « إن الآلية اعتراف بالكفر والزندقة » .

طالعوا كرجال عصر الاحياء محاورتى « الوليمة » وفايدروس ، ولم يذكروا « فيدون » . أما الذى طالع فيدون ، وفهمه فهو فيلسوف عاش بعدهم . نشأ بعيدا عن تأثيرهم فى الظاهر ، ثم اعترف بدينه لهم فى أواخر حياته : نقصد باركلى

---

(١) Cambridge Platonists راجع فيهم الكتاب السابق وخاصة الفصول ١ ، ٢ ، ٣ ، ٥ .

(٢) The True Intellectual System of the Universe ظهر سنة ١٦٨٢ .

مؤسس الفلسفةاللامادية ومؤلف كتاب « مبادىء المعرفة الانسانية » الذى طبع بلندن فى عام ١٧١٠ .

ولباركلى فلسفة عظيمة لا نقصد الدخول فيها الآن ، وإن كنا لا نشك من ناحيتنا فى تأثير افلاطون فيها منذ نشأتها . وقد نشأ باركلى بطبعه مفكرا يحترم التجربة ، وطالع لوك مؤسس الفلسفة التجريبية الانجليزية . ولاحظ باركلى أن تجربته الشخصية تؤديه إلى إنكار أشياء اعترف بها لوك ، وقبول أخرى أنكرها لوك أو جهلها أو لم يفهمها : فاثبت وجود الله ومعانيه الأزلية ؛ ثم أثبت وجود النفس الانسانية ، وبين طبيعة معرفتنا لها ؛ ولاحظ سلطة النفس فى التجربة والعلم والاخلاق . فاعتبر النفس لذلك صورة لله وشبها له[1] . ولكنه أنكر الجوهر المادى ، وأنكر أن العالم مادى ، بل أرجعه إلى مجموعة أفكار أى إلى سلسلة مناظر وأحداث يظهرها الله للنفس ، ويشركها فيها . فتربط النفس بين تلك الأحداث بقوانين تستقرئها استقراءا بفضل الملاحظة المستمرة ، ثم تستغلها لأجل العمل والتطبيق .

ولم ينوه باركلى فى كتبه الفلسفية المعروفة إلا بالمؤلفات التى قام لمعارضتها وتفنيد آرائها . واستمر فى مؤلفاته ينقد التجريبيين من أمثال لوك حتى بلغ شيخوخته . وعندئذ وقع تحت تأثير أحداث شخصية أدت به إلى تأليف كتاب سماه « السلسلة » (The Siris) غريبا كل الغرابة ، يشابه فى أسلوبه كتب عصر الاحياء الايطالى والانجليزى ، بل كتب العصر الاسكندرى اليونانى والمسيحى .

---

(١) محاورات بين هيلاس وفيلونوس

Dialogues ، in Works of Berkeley , edited by Luce and Jessop. London 1949 ; II , 231 - 232).

ينتقل باركلى فى هذا الكتاب من أولى المواد الطبيعية كالأملاح والأحماض صاعداً إلى أسمى المبادىء والعلل فهو ينتهى بعقيدة الثالوث الأقدس مارا بالهواء فالنار فالنور فالنفس فالعقل فالواحد ، أى الله أو الخير . ولا ينتقل باركلى من فكرة إلى أخرى ، ومن مرحلة فلسفية إلى مرحلة جديدة ، إلا بعد التنويه بمطالعاته ومصادر تفكيره ، على عكس عادته فى مؤلفاته السابقة . يذكر مع المراجع العلمية والفلسفية كتب رجال عصر الاحياء الايطالى ، ثم يضيف إلى هذه وتلك مجموعة من مؤلفات العصر الاسكندرى تشمل أفلوطين ويمبليخوس وأبرقلس ومؤلف الكتب الهرمسية ، ثم يرجع فى الماضى حتى أرسطو وأفلاطون وباركلى كرجال عصر الاحياء الايطالى والانجليزى مغرم بمحاورات « الوليمة » ، « وفايدروس » ، «وطيماوس» ولكنه يتميز عنهم بذكر «فيدون» واقتطاف عبارات منه والتعليق عليها .

ولدينا فى الفقرة ٢٦٠ من كتاب «السلسلة» هذا إشارة صريحة طويلة لموقف من أهم مواقف « فيدون » فهو يقول : « يرى سقراط فى « فيدون » (٩٧ ح) أن المفكر الذى يفترض انتظام الأشياء بفعل عقل أول ليس فى حاجة لذكر علة أخرى . ويلوم سقراط الطبيعيين لوقوفهم فى التفسير عند الظواهر ، ولتجاهلهم الخير ، أى أقوى الروابط التى تصل بين أجزاء العالم ، ولعدم تمييزهم بين العلة الحقيقية والعلل المصاحبة لهذه » .

إننا نتعرف فى هذه العبارة التعليل الميتافيزيقى الذى يثبته سقراط فى نهاية المحاورة رداً على اعتراضات سيبيس ، ويبين فيه سمو العلل الغائية على العلل المادية والميكانيكية . ولا يعمل باركلى فى فقرته هذه إلا على إعادة نص « فيدون » (٩٧ ح) والتصديق عليه ، لأن فيه التعليل الحقيقى لظواهر العالم .

ولا شك فى نظرنا أن باركلى الذى درس فيدون ودرّسه بجامعة دبلن فى شبيبته ، قد طالع المحاورة المذكورة منذ مدة طويلة . ولا شك أن نص «فيدون» الذى رجع إليه فى آخر كتبه ، كان حاضرا فى ذهنه عندما كتب « مبادىء المعرفة الانسانية » (الصادر فى عام ١٧١٠) . وخاصة عندما كتب الفقرة ١٠٧ من هذا الكتاب الأخير ، والتى يقرر فيها نفس الرأى وبذات العبارة تقريبا . يقول : « ان الفلاسفة يعبثون عندما يسعون وراء علل فعالة غير العقل فما دام العالم كله صنع فاعل خير حكيم وجب عليهم البحث عن العلل الغائية للأشياء ... »

وكان انكار باركلى فى هذه العبارة للتفسير الميكانيكى المادى نتيجة من نتائج الفلسفة اللامادية التى طلع بها — وهو فى عنفوان شبابه — ضد فلاسفة أوروبا وعلمائها من ديكارت إلى نيوتون . ولكن لعل ذلك الانكار ، بل لعل المذهب اللامادى ذاته لم يكونا من بنات أفكاره هو وحده ، بل جاءا ثمرة مطالعته للكتب القديمة .

ولا شك أن باركلى قد طالع كما ذكرنا محاورة « فيدون » مع غيرها من محاورات أفلاطون أثناء دراسته وتدريسه بجامعة دبلن . ولا شك أن تلك المطالعة مع مطالعة ملبرانش المتأثر بالأفلاطونية كانت من العوامل التى وجهته إلى اعتبار العالم مجموعة ظواهر ، أو مناظر وأحداث كما قلنا ، تشهد بفعل الله . ولكنه لم يصرح بدينه لأفلاطون إلا فى سنى شيخوخته عندما تحللت أفكاره ، وانحلت — إذا صح القول — إلى ذكرياته ومطالعاته الماضية .

وباركلى فى نظرنا مثال عظيم على انسان جمع فى عقليته بين عبقرية الفيلسوف الحديث المتصل أشد الاتصال بالعلم وبتطور الأفكار ، وبين عبقرية رجل عصر

عن العناصر المنحلة ولا يقتضى بقاء وحدة حقيقة كما هو الأمر فى النفس . أجل ! إن للنفس نشاط وطاقة تمتازان على طاقة البدن ، مادامت مظاهر النفس تباين مظاهر البدن . ونشاط النفس يبرز لنا فى صورة الشعور والوجدان . سواء كان الشعور تذكرا أم انتباها ، أم تجريداً ، أم ابتكاراً . وواضح أن هذا النشاط يختلف عن طاقة المركبات التى تتفرق عناصرها وتتبدد . ولكن ما الذى يدلنا على أن النشاط أيا كان لا يخمد ؟ أو بتعبير العلم الحديث : إن كانت الطاقة محفوظة ، فما الذى يمنعها من الانحطاط والتدهور ؟ وإن كان الكم والمقدار محفوظين ، فما الذى يمنع تدهور الكيف وانتقاله شيئا فشيئا — فى صورة انحطاط متصل — إلى الصفر (١) ؟

هذا هو إعتراض كنط على خلود النفس وعلى تلك الحجة التى استمدها مندلسون من « فيدون » . والاعتراض كما هو ظاهر ، لا تؤيده مبادىء المنطق والنقد الفلسفى وحدها ، تلك المبادىء التى تتعارض ومعرفة ما لم يكن خاضعا لشروط التجربة ، بل تؤيده وتثبته قوانين العلم الطبيعى الحديث جدا . وأن كنط فى اعتراضه باحتمال خمود نشاط النفس والشعور ، إنما يعبر فى لغته عن القانون الطبيعى الذى كان كارنو (Carnot) ، العالم الفرنسى ، يفكر فيه فى ذلك الوقت بالضبط : نقصد قانون انحطاط الطاقة ، الذى يقضي بأنه إذا كانت الطاقة بوجه عام محفوظة فى العالم ، فهناك طاقات متجهة فى كيفها إلى التدهور

---

(١) راجع كنط « نقد العقل النظرى » ترجمة كمب سميث
Critique of Pure Reason
translated by Norman Kemp-Smith (London 1933) 372 - 373 ,
راجع فى هذه النقطة أيضا مقال جيرو
Guéroult : Revue de Métaphysique et de Morale 1926, P, 487 à 488.

والانحطاط ، بمعنى أنه لو أردنا مثلا تحويل الطاقة الميكانيكية البحتة إلى طاقة حرارية اتجهت الطاقة إلى الانحطاط ، وإذا تم فى العالم تحويل الطاقة الميكانيكية كلها إلى الطاقة الحرارية ، فالطاقة — فى كيفها على الأقل — متجهة حتما إلى الانعدام . واضح أن طاقة النفس كيف بحت ، وأنها على كل حال مرتبطة بالطاقة الحيوية التى قد لا تختلف فى أساسها عن الطاقة الحرارية . وعلى ذلك أصبحت الطاقة النفسية معرضة للانحطاط ثم للزوال .

هذا هو فى الحقيقة الاحتمال الذى يعترض به كنط على ادعاءات مندلسون . ومن يفكر فى الاعتراض يلاحظ أنه صورة حديثة للاعتراض القديم الذى أقامه سبيس فى الجزء الثالث من « فيدون » ، والذى نتذكره جيد التذكر . فسيبيس يوافق سقراط على استدلاله بالتذكر على سبق وجود النفس ، ولكنه غير مقتنع بالاستدلال على خلودها ، بمقتضى مشابهتها للمثل . فهذه المشابهة المبدئية لا تؤدى إلى نتيجة مفيدة ، لأن النفس مرتبطة فى وجودها بالبدن سواء اعتبرنا حياتها الحاضرة هى الوحيدة أو اعتبرناها احدى مراحل التقمص . وفى كلتا الحالتين هناك احتمال لتلك النفس التى تُحيى البدن بأن يذوب نشاطها مع انحلال البدن وموته . ويعترف سقراط فى رده على سيبيس بضرورة عدم الاكتفاء بما يقوم بين النفس والمثل من مشابهة ، وبأنه ينبغى أن نقرر مع ذلك أن النفس تنتمى إلى المثل لا بمعنى غامض مطلق ، بل إلى مثال معين ، هو «مثال الحياة» ؛ ويكون هذا المثال علتها القريبة . وإذا كان مثال « الحياة » يتنافر وحقيقة الموت ، فالنفس التى ترجع إلى هذا المثال المعين لن تموت ؛ إنها خالدة (فيدون ١٠٦ جـ — ١٠٦ د) .

ويتضمن رد سقراط هذا أمرين : أولهما ، اعترافه بأن النفس وجود ، وبأنها تمايز إذن عن عالم المثل ، أي عن عالم الماهيات ، وثانيهما ضرورة ربط وجود النفس بحقيقة الحياة ومبدئها ، وهذا معناه أنه لا يمكن الفصل فصلا تاما بين النفس وبين وظيفتها بالنسبة للبدن ، أي احياء البدن .

غير أن كنط ـ الذي لم يفحص في « نقد العقل النظري » مشكلة الخلود في ضوء معالجة « فيدون » لها ـ لما كان يقتنع برد سقراط هذا مهما كان من وجاهة الاعتبارين السابقين : وذلك لأن الرد يتضمن تفسير الوجود ـ والخلود هو وجود لامتناه ـ بالمثال أي بالماهية . فهو اذن من قبيل « الدليل الوجودي » الذي يستنتج وجود كائن من افتراض معرفة ماهيته . ومثل هذا الدليل لا يصح قبوله في عالم المعرفة المرتبط لا بالماهيات بل بشروط الوجود المحسوس . أما أن تكون «الحياة» مبدأ مفسّرا لظواهر العالم ، كما يدعى سقراط في رده ، وكما تتضمن ذلك حجته للتضاد ، فهذا ما لا يمكن للعلم أن يأخذ به . هذا لأن العلم لا يعنى بالحياة ، ولا يعترف باستقلالها البدني ، . إنما يعنى بالظواهر وقوانينها ليس إلا .

وربما وجب أن نسجل هنا أن موقف كنط من مسألة الحياة مرتبط بموقفه الفلسفي العام وبموقف العلم في زمنه . ولا بد لنا أن نتساءل الآن عما إذا كان تطور علم الحياة لا يؤدي إلى حل فلسفي جديد لمسألة علاقة النفس بالبدن ، وبالتالي لمسألة الخلود ذاتها . لذلك وجب أن نختم دراستنا هذه بالفحص عن موقف برجسون الفيلسوف المعاصر الذي درس مشكلة الحياة في ضوء تطور العلوم بوجه عام ، وعلم الحياة بوجه خاص .

ولكن لا شك أيضا أن لموقف كنط قيمته ، بل لا شك أن من طابع

محاورة « فيدون » ولاحظ اعتبار سقراط لكل ما يوجه ضد موقفه من اعتراضات ، لاستنتج أن سقراط ما كان يبخس من قيمة اعتراضات كنط لو عملت أمامه . وما يثبت ذلك توصيته لسامعيه — بعد إبداء رده السابق — بأن يستمروا فى البحث من بعده وأن يؤيدوا بمختلف الحجج رده هذا ، وبأنه ، مهما كان من قيمة موقفه الشخصى وحججه السابقة والاعتراضات عليها ، هناك أمر واحد مؤكد ، وهو ضرورة استعدادنا لقبول النتائج العملية المترتبة على هذا الموقف . إذ لو صح الخلود لكان تابعاً فى كيفه لنوع الحياة التى اخترناها وعشناها فى عالمنا هذا . وعلى ذلك وجب التقرير فى النهاية أن الإيمان بالخلود مرتبط بحياتنا الأخلاقية فى هذا العالم .

ولكن أليست هذه النتيجة التى يختتم بها سقراط حديثه الفلسفى قبل موته ، هى التى اتخذها كنط لا فى « نقد العقل النظرى » بل فى « نقد العقل العملى »[1] ؟ أليس رأيه فى هذا الكتاب الأخير بأن الذى يحيا الحياة الفاضلة ويؤدى واجبه لأجل الواجب ذاته ، واثق عملياً بوجود حياة أخرى تتحقق فيها الفضيلة وغاياتها ؟[2] .

لننظر الآن إلى مسائل « فيدون » فى ضوء الفلسفة المعاصرة وخاصة فى ضوء نظريات برجسون الفلسفية .

إذا رجعنا إلى المحاورة وجدناها تعالج مشكلات ثلاث مترابطة فيما بينها ،

---

(١) كنط : « نقد العقل العملى »

Critique de la Raison Pratique (trad. ' icavet, Paris 1921) 218-243

(٢) راجع فى هذا :

A, B. Taylor : Plato (London 1931) 206-207

لأنها مترابطة فى عقل افلاطون ، وفى تلك التجربة التى كانت تجربة معلمه سقراط ، تجربة حياته وموته : مشكلة خلود النفس ، مشكلة تفسير النفس والعالم ، ثم مشكلة حياة الانسان وموته . مشكلتان فلسفيتان ، ومشكلة أخلاقية دينية . ولكن المشكلات الثلاث مترابطة ، بما أن مشكلة خلود النفس لا يمكن حلها كما رأينا إلا فى ضوء المبادىء التى تفسر العالم ومصير ذلك العالم ، وبما أن مشكلة خلود النفس هى ذاتها مشكلة إمكان اتصال النفس الانسانية بالاله أثناء حياتنا هذه وبعد الموت .

وربما لم توضح المحاورة توضيحاً تاماً أن هنـاك حلا واحداً للمشكلات الثلاث المترابطة . وأن هذا الحل ليس فلسفياً فحسب ، بل أنه فلسفى ودينى معاً ، وربما كان دينياً أو صوفياً — كما سنرى — أكثر ممـا كان فلسفيا ، وذلك إذا اعتبرنا التصوف قمة الحياة الدينية والتفكير الدينى .

ويتضح هذا الحل الذى لا نجده صريحا فى المحاورة ، أو يتضح شىء منه على الأقل ، عند أفلوطين وعند آباء الكنيسة الشرقية ، بل عند كنط نفسه الذى لم يستطع حل مشكلة الخلود إلا فى ضوء الأصول العملية الأخلاقيه .

ونظن برجسون فى إشاراته إلى المشـكلات التى أثارتها المحاورة وفى حله لها يتخـذ طريقا قريبا لذلك الذى سلكه كنط من قبل : فهو يعترف فى عدة مواضع [١] ، وبنوع خاص فى نهاية الفصل الثالث من «منبعا الأخلاق والدين» بأن الحل النظرى الذى اتخذه أفلاطون لمشكلة الخـلود حل نهائى ، وحل عقيم

---

(١) راجع « الطاقة الروحية » : ٥٨ — ٦٠ ؛ « منبعا الأخلاق والدين » : ٢٧٩ — ٢٨٢ ؛ ثم « الفكر والحركة » : ٤٦ — ٤٧ ، فى مؤلفات (Oeuvres) برجسون الكاملة P. U. F 1959 (Paris)

فى الوقت ذاته . وسبب ذلك واضح : وهو أن الحل يعتمد على مبادىء نظرية نهائية ، أى على الماهيات والمثل ، بينما كانت مشكلة الخلود مرتبطة بحياتنا هذه ، وبتجاربنا فيها . والأمر الأكيد هو أنه ليس هناك أى أمل فى حل المشكلات السابقة الا فى ضوء تجاربنا المتنوعة . والتجربة التى تعرفها الفلسفة الحديثة من نوعين على الأقل [1] : تجربة علمية ، وتجربة عملية ، أى اخلاقية دينية . ولا شك أن كنط قد وضع المسألة الوضع المناسب عند ما تساءل عما إذا كان العلم ــ أى التجربة العلمية ــ يؤيد الحل الأفلاطونى النظرى ، أو ينكره ، وعند ما لاحظ أن مسألة النفس متصلة بمسألة طاقتها ، وباحتمال خمود تلك الطاقة . وقد رأينا كنط يتجه فى حله المسألة الاتجاه الذى اتخذه العلم الطبيعى منذ وقته ، عندما اعتبر هذا العالم بعض مظاهر على الأقل من الطاقة العالمية متجهة إلى الانحطاط والتدهور .

ويثير برجسون فى «التطور الخالق» مسألة انحطاط الطاقة فى علاقته بالمادة من ناحية ، وبالحياة من ناحية أخرى . وخلاصة موقفه أن انحطاط الطاقة لا يدل اطلاقا على عدم صحة مبدأ حفظ الطاقة ، أو على خطأ مبدأ الجبرية الطبيعية ، وذلك إذا اعتبرنا هذا الأخير فى حدود العلم الطبيعى ، أى إذا اعتبرناه تعبيرا عن التغيرات المادية البحتة . فهذه لاشك خاضعة لمبدأ الحفظ وبالتالى للجبرية . ــ ولكن النظر الفلسفى للعلم والعالم المادى لا يمكن أن يقف عند حقائق العلم الطبيعى ، ولا بد أن يعتبر حقائق علم الحياة أيضا ، ثم حقائق النفس ، وما يكشفه حدس النفس فى أعماقها . والنظر الفلسفى كما يظهر لنا فى كتب برجسون ابتداء من « المقال » فى عام ١٨٨٩ ، وخاصة فى « المادة والذاكرة » ، هو الذى جعله يعتبر

(١) أو ثلاثة ، كما سنرى (انظر ص ٢٤٨) .

حقيقة العالم ديمومة ، أى حركة وتغيرا من النوع الذى يلمسه شعورنا فى أعماق النفس .وفى ضوء حدس تلك الديمومة التى يُغْمَل منها نسيج العالم ، تبدو لنا المادة ، أو يبدو لنا الامتداد الذى يدرسه الطبيعى ، ديمومة مخففة مبددة ، وتبدو لنا عندئذ الطاقة المادية متجهة بالضرورة إلى التدهور والانحطاط [١] .

أما إذا نظرنا إلى مظاهر الحياة والطاقة الحيوية وجدنا أنها تمتاز بتركز الديمومة إذا قورنت بالطاقة المادية ، بل وجدنا فوق ذلك أن الجبرية التى تصح عن العالم المادى كما يدرسه العلم ، أن هذه الجبرية لا تعبر إلا تعبيرا سطحيا عن مظاهر الطاقة الحيوية ، وأنها لاتعبر عنها إلا لقيام علاقة وثيقة مستمرة بين تيار الحياة الجارف ، وبين مظاهر الجمود التى لا مفر من أن يحملها التيار . ومن شأن هذه العلاقة أن يقوم التيار أمامنا ويتمايز لا فى صور أنواع نباتية أو حيوانية فحسب ، انما فى صور أفراد وشخصيات [٢] . وإذا ارتفعنا فوق المظاهر البيولوجية البحتة للديمومة إلى مظاهر حياة النفس ، وإلى ديمومة الشعور ، وجدنا الديمومة أكثر تركزا ، وظهرت لنا الطاقة أبعد ما تكون عن الجبرية الطبيعية ، أى ظهرت لنا الحرية فى أتم معانيها . ومن ثم ، فتطور الديمومة لابد من اعتباره كما قال برجسون تطورا خالقا ، أى تطورا نحو الخلق ، وبالتالى تطورا وحركة نحو اتصال الحياة وانتصارها ، تطورا نحو الخلود [٣] .

ولكن التطور لا يمكن أن يتجاهل الموت ، بل لا يمكن أن يناقض اتجاه الديمومة ، اتجاه الطاقة الحيوية ، والطاقة الشعورية أيضا ، نحو الانحطاط والتدهور كما قال كنط ، أى الاتجاه نحو الجمود . وهل يمكن فى هذه الحالة أن يقوم احتمال

---

(١) راجع « المادة والذاكرة » ص ٢٧٩ . ثم « التطور الخالق » ص ٢٤٤

(٢) راجع « منبعا الأخلاق والدين » ٢٧٣ .

(٣) « التطور الخالق » ٢٧١ .

قوى لصحة الخلود ؟ وضع برجسون هـذا السؤال فى كتابه « منبعا الأخلاق والدين » ، وهو نفس السؤال الذى أجاب عليه سقراط بضرورة تفسير خلود النفس بواسطة مثال « الحياة » . وقد رأينا اتجاه كنط إلى عدم اعتبار هذا الرد مرضيا فى ضوء تطور العلم ، فى ضوء النقد العلمى والفلسفى .

وإنا نجد مبدأ الحل البرجسونى - وحلول برجسون باعترافه الشخصى[1] ليست نهائية ، بل لا تعدو أن تكون محاولات يقوى احتمال بعضها أو يضعف حسب الأحوال - فى « التطور الخالق » . ولا شك أن المادة تتمايز كل التمايز عن مظاهر الحياة ، بحيث يمكن اعتبارها - وذلك بمعنى غير مباشر - أقوى دليل على حقيقة الخلق . إنها لا تحمل المظاهر الخلاقة ذاتها . ولكن الحياة البيولوجية بل الحياة النفسية أيضا متجهة فى نهاية الأمر وفى الظاهر على الأقل ، إلى الجمود والتلاشى ، أو على الأقل إلى الانحطاط والتدهور . وإن صح ذلك ، لما أمكننا أن نلمس حقيقة الخالق ، بل لما أمكننا أن ندرك الحياة فى أصلها ، أى خارج مظاهرها بالذات . ومعنى ذلك أنه يمكن تصور الخالق فى مستويين متمايزين: مستوى مظاهره من الجماد إلى النفس ، ومستوى حقيقته الأصيلة ، أى فى مركز الخالق ذاته ، دون أن نستطيع أن نسمى هذا المركز إلهًا أو خالقا بالمعنى الدقيق.[2] وإذا كانت مظاهر الخالق متجهة إلى التدهور فالمركز الخلاق هو الخلود ذاته ، هو الحياه فى أصلها .

الخلود واضح فى أصل الخالق ومركزه . ولكنه ليس كذلك فى مستوى الخليقة ، فى مستوى مظاهر الخالق . هذه هى النتيجة الفلسفية التى لا تعارضها التجربة

---

(١) « الطاقة الروحية » ٥٨ .

(٢) « التطور الخالق » ٢٤٩ .

العلمية فى ميدان على الحياة ، وهى النتيجة التى وصل إليها برجسون فى « التطور الخالق » ، وهى تعنى على الأقل أن التجربة العلمية لا تؤدى إلى تقرير الخلود ولا إلى فهمه .

ولكن التجربة العلمية ليست التجربة التى قد تفيدنا فى مسألة الخلود . وحيث أن الأمر متعلق بخلود كل نفس ، فلا بد من الاعتماد أيضا على تجربة أو تجارب متصلة بالنفس الفردية . ويشير برجسون فى كتابه الأخير « منبعا الأخلاق والدين » إلى نوعين من التجربة النفسية قد يعيننا فهمها على وضع مسألة خلود النفس وضعا يقدمنا نحو حلها : تجربة الحياة المعتادة للنفس وهى قائمة عند جميع الناس ؛ وتجربة ثانية غير اعتيادية عند بعض الناس . تجربة التذكر من ناحية ، وتجربة التصوف من ناحية أخرى . — أما التذكر فهو فى تمايز أفعاله ومظاهره عن الادراك الحسى يدفع بنا إلى الماضى الغير الفعال ، إلى الماضى الغير المرتبط بالبدن ، والمتحرر من مطالب البدن الحاضرة . إن التذكر يدفعنا إلى ما لم يكن منظورا ولا محسوسا ولا جسميا ولا متعلقا بمطالب الجسم ، ولا بالمنافع والمصالح بوجه عام . انه يدفعنا إلى حياة غير حياتنا مع البدن ، فهو إذن يدفعنا إلى حياة الروح[1] أنه يدفعنا إلى حقيقة الديمومة ، لا الديمومة العالمية الخاضعة لقوانين الطبيعة ، إنما إلى ديمومة النفس فى أصلها الأصيل . التذكر اذن طريق أو باب مفتوح إلى الحياة الروحية ، وبالتالى هو باب أو طريق مفتوح إلى الخلود . — وقد رأى الكاتب الأديب بيجى (Péguy) تلميذ برجسون والذى قتل فى الأشهر الأولى من الحرب العظمى ، قد رأى فى فعل التذكر ، كما صوره برجسون ، علامة على الحقيقة الروحية ، بل علامة على الإله ، وأثرا من آثاره فى النفس . ولذلك

---

(١) انظر كتاب « منبعا الأخلاق والدين » ص ٢٨٠ .

استخدم للتعبير عن هذا الفعل كلمة غير التي استخدمها برجسون أي Souvenir بل الكلمة التي تعبر عن موقف أفلاطون بالذات ، أي كلمة reminiscence [١] .

يتضمن الموقف البرجسوني إذن — كما نلاحظه في كتاب « منبعا الأخلاق والدين » — إحياء لحجة من حجج « فيدون » وهي حجة التذكر : فالتذكر يثبت في نظر أفلاطون : سبق وجود النفس فحسب ، لا خلودها بالمعنى الصريح . ولكننا قد رأينا مع بعض آباء الكنيسة الشرقية أن التذكر عود إلى الأصل ، وأن الأصل هو الله . والعودة إلى الله هي الخلود ذاته . ولا شك أن بيجي يعتبر التذكر علامة على إرادة في النفس للعودة إلى الأصل ، أي إلى الإله .

أما التجربة الثانية التي يعتمد عليها برجسون في إثبات خلود النفس ، فهي التجربة الصوفية . وللتجربة الصوفية قيمة عليا نتعرفها في هؤلاء الذين عاشوا تلك التجربة وعبروا عن نتائجها : أنهم أفراد امتازوا بالاتزان وسلامة الفكر والمنطق والحزم في أمور الحياة العملية [٢] . ولهذا السبب ذاته يمكننا أن نعتمد على شهاداتهم .

ما الذي يقولونه عن الله وعن علاقته بالعالم ؟ وما دلالة تجربتهم بصدد مسألة الخلود الفردي ؟ أنهم يقولون أن خلق العالم مظهر لحب الله المتدفق الفياض . وهذا معناه في نظرهم أن الخلق مظهر حب الله للعالم من ناحية ، ومظهر احتياجه إلى العالم من ناحية أخرى . وأن لم تستقم العبارة الأخيرة لعقول الجامدين من الفلاسفة ورجال اللاهوت فمعناها الديني واضح على الأقل عند

---

(١) انظر كتاب بيجي : Péguy : Clio (N. R. F. 1932) 50 - 53; 226 - 230 — راجع ما سبق ص ٢٠٩ — ٢١٠ ، ثم ملاحظات جريجوار التي درسناها ص : ٢٢ .

(٢) « منبعا الأخلاق والدين » : ٢٤١ .

هؤلاء الذين يشهدون بتجربتهم على حب الله ؛ وهذا المعنى يتضح عمليا فى استجابتهم للحب الإلهى . وإذا كان الإنسان أقدر مخلوقات العالم على الاستجابة للحب ، صح القول أن الانسان غاية العالم . ويمثل المتصوفة المجهود الإنسانى للاستجابة فى أقوى مراتبه . وإن كانت غاية الحب هى الاتحاد ، فالحب الصوفى يبلغ أسمى مراتب الاتحاد ، أى أقربها إلى حقيقة الله ، وبالتالى إلى حقيقة الخلود . — ولكن الحب الصوفى ، كما فهمه متصوفة المسيحية ، لا معنى له إن كانت غايته الوحيدة رفع المتصور إلى مرتبة الاتحاد والخلود ، وفى لحظات نادرة جداً من الحياة . إن الحب الصوفى هو من ناحية مجهود أفراد ممتازين ومختارين لا لرفع أنفسهم إلى مستوى عظيم ، بل لدفع الانسانية جمعاء إلى تمجيد الله . ويتضمن الحب الصوفى من ناحية أخرى ، مساهمة جميع الناس ، كل على استطاعته ، فى هذا التمجيد . لذلك كانت مجهودات الناس أجمعين قادرة على رفعهم إلى مستوى الحب الالهى ، أى إلى الحقيقة الالهية وإلى الخلود . ولذلك أيضا كانت المحبة وحدها فى نظر المسيحيين مفتاح النعيم ، وكان الإنسان الذى يستجيب للحب الإلهى ، ولو فى نهاية حياته وحدها ، انسانا ناجيا فى نظر الله .

وقد رأينا العلاقة الوثيقة بين تجربة « التذكر » كما يصفها برجسون وحجة التذكر كما نجدها فى « فيدون » . — وأن تمعنا فى الأمر ، لاحظنا تشابها بين التجربة الصوفية والموقف السقراطى كله فى المحاورة ، كما لاحظنا تشابها بين موقف كنط الأخلاقى والنتيجة التى يختتم بها سقراط حديثه الأخير فى الخلود : وكما تفترض التجربة الأخلاقية عند كنط الخلود بين أسسها ، كذلك تحمل التجربة الصوفية عند برجسون آثارا على حقيقة الخلود .

ولاتحوى محاورة أفلاطون إشارات صريحة للتجربة الصوفية[1]، ولمنزلتها من خلود النفس . ولـكن موقف سقراط فى المحاورة كلها موقف إنسان يتطلع بجميع قواه إلى الله وإلى الاتصال المباشر بالله ، وقد رأينا ما يقتضيه هذا التطلع من تحرر النفس من مطالب البدن وإدراكاته . ان الموقف السقراطى ليس موقف العقل وحده ، انه موقف النفس كلها ، كما يقول سقراط فى هذه المحاورة وفى محاورات أخرى . انه تجربة النفس كلها .

نعم ليس موقف سقراط موقف المتصوف المسيحى ، ولكنه يشابهه مشابهة قوية ، وذلك فى عدم اعتبار مسألة الخلود مسألة فلسفية بحتة ، وفى إرادته حل تلك المسألة فى ضوء التجربة الشخصية . ولذلك فلم يخطىء إمام من أئمة التصوف المسيحى وهو جريجوار ، الذى ذكرناه ، عندما قارن بين موقف سقراط وموقف المؤمن قبل موته ، وبالأخص ذلك المؤمن الذى « يتعقل إيمانه » كما فعلت ماكرين شقيقة جريجوار .

يجب علينا إذن ألا ننخدع بانتقاد برجسون لموقف «فيدون» من الخلود . إن هذا الانتقاد موجه لأفلاطون المنطقى الجامد ، لا لأفلاطون الالهى . — ونجد برجسون نفسه يميز بين أفلاطونية وأفلاطونية ، بين أفلاطونية «المثل» وأفلاطونية « النفس » إن صح القول : فأفلاطون فى الظاهر يقلل من شأن الحركة والزمن والتغير ، بينما يثبت المثل الثابتة الجامدة ، ويربط بينها لانشاء عالم المثل . ولكن أفلاطون — بين السطور وفى أعماق روحه — يعترف بالنفس ومجهود النفس . وأفلاطون هو الذى ألهم أفلوطين وألهم المحدثين ، وألهم برجسون ذاته .

---

(١) وان كنا نجدها فى « المأدبة » وفى « الجمهورية » أيضا .

لبرجسون فى مقاله الشهير « التمهيد للميتافيزيقا[1] » كانت ينوه بها عن هذا الالهام . فهو يعترف بأن قطبى الفلسفة الأفلاطونية – ويصح أن نقول قطبى « فيدون » – هما المثال والنفس ، وأن النزعة الأفلاطونية الثابتة هى اعتبار النفس « هبوطا » من مستوى « المثال » وحقيقته . وعلى عكس ذلك ، يجب تصور مجهود الفلسفة الحديثة ، ومجهود برجسون الشخصى أيضا . إن برجسون يقول : «لو اعتبرنا المثال أساس التعقل السهل اليسير ، واعتبرنا النفس قلقا وجوديا حيويا ، لوجب أن نقول أن هناك تيارا غير منظور يدفع الفلسفه الحديثة لرفع النفس فوق المثال »[2] . وفى رأيه أن أفلاطون قد عمل بالعكس ، فرفع المثال فوق النفس .

ولا شك أن رأى برجسون هذا صادق بوجه عام . ولكن ألا نلحظ أيضا عند أفلاطون نفسه تيارا خفيا يدفع بالفيلسوف لرفع النفس فوق المثال ، أو على الأقل لتقرير حقيقة النفس ، ومجهودها المستمر نحو المثال ، أى نحو الإله ؟ أليست محاورة « فيدون » محاولة بهذا المعنى ؟ وقد رأينا سقراط فى إجابته الأخيرة على اعتراض سيبيس الخطير ، إذ يلجأ إلى مثال الحياة لتفسير خلود النفس ، يفعل ذلك ليقرر حقيقة النفس وحقيقة مجهودها وفاعليتها . ولكننا نتساءل فوق ذلك: أليس رجوع سقراط لمثال «الحياة » وتخصيصه هذا المبدأ دون غيره ، عاملا له أهميته ؟ نعم إن الاعتماد على مثال «الحياة» فى تقرير الخلود لهو اعتماد على ماهية فى تقرير وجود . وهذا بالتأكيد غير جائز فى نظر الفيلسوف الذى يؤمن بالتجربة ويقدرها حق قدرها . ولكن لننتبه إلى أن « فيدون » يفسر خلود

---

(١) فى « الفكر والحركة » ١٧٧ – ٢٢٤

(٢) « الفكر والحركة » ٢١٩

النفس بمثال « الحياة » لا بأى مثال آخر . أليس فى هـذا الاعتبار دعوة إلى الفلاسفة من بعده لكى يرفعوا الحياة فوق المثل[1] ، وتجربة الحياة فوق جمود المثل ؛ أليس هذا الاتجاه الأخير هو اتجاه برجسون ؟

ولـكن أليس هذا أيضا اتجاه الذين درسوا « فيدون » من العصور القديمة حتى اليوم ؟ إنه اتجاه أفلوطين الذى تعرّف واقع الخلود فى التجربة الصوفية التى ترفع النفس فوق البدن ؛ إنه اتجاه آباء الكنيسة الشرقية الذين رأوا فى مراحل « فيدون » من تقشف وتذكر وتشبه بالله مراحل الحياة الصوفية ذاتها ، مراحل تجربة الخلود . وهو أخيرا اتجاه كنط الذى رفع مسلمات الأخـلاق فوق مبادىء النظر .

واجب علينا إذن عند مطالعة « فيدون » ألا نفصل هذه المحاورة عن التيار الفلسفى الصوفى الذي كان أفلاطون واحدا من ملهمية وخالقيه .

---

(١) ويجب ألا ننسى العبارة الشهير فى محاورة « السوفسطائى » حيث يقرر أفلاطون أنه لا يمكن تصور الوجود بدون حياة وحركة (السوفسطائى ٢٤٩ أ)

مراجع [1]

E. BREHIER : Histoire de la Philosophie. Tome I 415 - 522; 739 - 787. (Paris 1927 - 1928).

A. E. TAYLOR : Plato (London 1931).

FESTUGIERE : La Révélation d'Hermés Trismégiste II. Préface et 93-152; 519 - 585.

PLOTIN : Ennéades trad. française d'Emile Bréhier en 7 vols (Paris 1924-1938).

PUECH (A) : Histoire de la Littérature Grecque Chrétienne en 3 vols (Paris 1930).

ARNOU (R) : Platonisme des Pères. Dictionnaire de Théologie Catholique. Tome XII 2ème partie (Paris 1934)

CLEMENT D'ALEXANDRIE : Le Protreptique texte et trad. du P. Mondésert (Paris 1949).

Les Stromates tomes I et II (Paris 1951,1954).

STAHLIN : Clément d'Alexandrie (Corpus de Berlin 1905)

MONDESERT (C) : Clément d'Alexandrie (Paris 1943).

GREGOIRE DE NYSSE : De Anima et Resurrectione (Patrologie Grecque de Migne, vol. 46, p. 11 à 160)

J. DANIELOU : Platonisme et Théologie Mystique (Paris 1944).

P. COURCELLE : Les Lettres Grecques en Occident (Paris 1944).

---

(١) روعي فيها التسلسل التاريخي للمفكرين الذين اهتموا بالمحاورة من فيلون الاسكندري حتى اليوم .

H. I. MARROU : St Augustin et la Fin de la Culture Antique (Paris 1938).

CASSIRER (E) : The Platonic Renaissance in England, English Translation (London 1953).

BERKELEY : Works edited by Luce & Jessop, vols II & V (London 1949 & 1953).

KANT : Critique of Pure Reason translated by N. K. Smith (London 1933).

BERGSON : Evolution Créatrice (Paris 1907).
Les Deux Sources de la Morale et de la Religion (Paris 1932).
La Pensée et le Mouvant (Paris 1934).

GUEROULT (M) : La Méditation de l'Ame dans le Phédon (Revue de Métaphysique et de Morale 1926).

PEGUY (CH) : Clio (Paris 1932).

فيدون

فى

العالم الاسلامى [1]

(١) كتبه الدكتور على سامى النشار ،

فيدون في العالم الاسلامى

١ - افلاطون فى العالم الاسلامى

حين بدأ البحث فى أصول الفلسفة الاسلامية فى القرنين الثامن والتاسع عشر ، رأى المؤرخون الأوربيون الذين تناولوا هذه الفلسفة أن مصدرها هو أرسطو ، وأن الفلسفة المشائية سيطرت على الفكر الفلسفى الاسلامى والتحمت بعظامه . ولكن ما لبثت هذه الفكرة أن فقدت قيمتها شيئا فشيئا ، وذلك لسببين رئيسين : أما السبب الأول : فهو أن النظرة إلى الفلسفة الاسلامية نفسها قد تغيرت تغيرا كاملا ، فقد دخل فى إطارها لا فلسفة من نسميهم بفلاسفة الاسلام فحسب كالفارابي وابن سينا وابن رشد ، بل وضع فى هذا الاطار أيضا وبجانب هذه الفلسفة ، فلسفة الكلام « أو ما ندعوه بعلم التوحيد ، أو بعلم أصول الدين ، ثم أضيف إلى هذا الإطار أيضا وفى العقود الأولى من القرن العشرين « فلسفة التصوف » . وفى أواخر العقد الثالث من هذا القرن أيضا ، أضافت المدرسة الاسلامية الحديثة إلى هذا الاطار فلسفة أصول الفقه . وقد دعت هذه النظرة - كما سنرى بعد - إلى تفتيت الفكرة القائلة بأن أرسطو سيطر على الفلسفة الإسلامية سيطرة كاملة ، أما السبب الثانى : فهو أن نصوصا جديدة نشرت لبعض فلاسفة الأسلام المتأخرين وقد غيرت دراسة هذه النصوص فكرة مشائية الفلسفة الإسلامية . وازدادت الدراسة عمقا لهذه النصوص وانطلق مؤرخو الفلسفة الاسلامية يحاولون تبيين مآخذها ، فاتضح أنه ثمت تيار أفلاطوني فى فلسفة الاسلاميين بجانب التيار المشائي ، وأن هذا التيار لا يقل قوة عن التيار الأول .

أما المدرسة الاسلامية الكلامية فلم تأخـذ بآراء أرسطو ، بل على العكس حاربته حربا عنيفة ، وانبرت تهاجمه أشد هجوم إذ رأت فيه الفيلسوف الذى ينادى بقدم العالم ، ولا يؤمن بالتوحيد ويقرر أن الله هو محرك أول لا يتحرك ، وأنه يحرك العالم فقط حركة فاعلية لاغاية فيها ، كما أنه لا يؤمن بإله خالق ومما لا شك فيه أن مشكلة قـدم العالم عند أرسطو شغلت الأوساط الإسلامية شغلا تاما، وقد نفرت المسلمين عامة من «المعلم الأول ، ولم يستطع العقل الإسلامى أن يستسيغ فكرتها حتى أن شارح أرسطو العظيم ابن رشد» قد خالف المعلم الأول فيها أشـد المخالفة . إذن إلى من يتجه مفكرو الإسلام ؟ يرى بعض المستشرقين ومحمود الخضيرى من العلماء العرب أن علماء الكلام ، والمعتزلة منهم بالذات ، قد اتجهوا — كما اتجه علماء المسيحية من قبل ، إلى أفلاطون ؛ ففى أفلاطون نزعة شرقية محببة إلى المسلمين ، علاوة على أنه من الممكن تفسير النصوص الأفلاطونية من وجهات نظر متعددة .

وأرى أن المسلمين لم يتجهوا إلى أفلاطون أول الأمر ، كانوا يرون فى ميتافيزيقا القرآن ما يشغلهم عن محاولة تصيد فكرة فلسفية تدعم فكرة القرآن فى خلق العالم ، ولكن سرعان ماتناولوا « الفلسفة » أو « دنسوا أنفسهم بشىء من الفلسفة وعلوم الأوائل»[1] وكانوا يتحرجون من البحث فيها من قبل . وحاولوا أن يجدوا فيها ما يدعم فكرة القرآن ، وقد ذهب محمود الخضيرى إلى أن الإسلاميين لم يفهموا على الإطلاق حقيقة الفكر الأفلاطونى ولم يتبينوا أنهم أمام ملحد عريق ، لا يقل عراقة فى الإلحاد وأصالة عن تلميذه الأستاجيرى أرسطو . وينسب هذا إلى أنهم تناولوا أفلاطون عن تلميذه أرسطو ، فى هذا المبحث الفلسفى بالذات — قدم العالم . وهذا خطأ إنهم عرفوا — كما عرف المسيحيون من قبل — أن أفلاطون ينادى

---

(١) القاضي عبد الجبار الملل والنحل . ص ١٠ .

أيضا بقدم العالم ، الا أنهم شاؤا تفسيره طبقا لتفسير أرسطو له . ومن العجيب أننا نرى الغزالى ـ وهو عدو الفلسفة الممتاز ـ ينادى بهذا الرأى ، وهو أن أفلاطون وحده من بين فلاسفة اليونان حكى أن العالم محدث ، بل يشاركه فى هذا ابن رشد ، وقد وصل سمع الكيان أو السماع الطبيعى لأرسطو إلى الغزالى وابن رشد وفيه يقرر أرسطو أن الأقدمين كلهم ـ ما عدا أفلاطون ـ ذهبوا إلى أن العالم قديم ، أما هو فقد اعتبره محدثا ، لأنه يرى أنه وجد مع السماء ، والسماء حادثة [١] . وقد استند أرسطو إلى طيماوس ، وقد عرف المسلمون طيماوس [٢] معرفة طيبة ، وطيماوس ملىء بالأفكار المتعارضة والصور الغامضة ، وقد ذكر أفلاطون فيه أن «الزمان وجد مع السماء ، وذلك لكى ينتهيا معا كما وجدا معا ، إذا كان لابد أن ينتهيا ، وقد صنع الزمان محاكيا للجوهر القديم الأبدى ، وبحيث يشابهه بقدر الامكان ، ذلك لأن المثال هو الكون القديم الأزلى ، وأما السماء ، فقد كانت وهى تكون وسوف تكون» [٣] والنص غامض كل الغموض ، وقد أثار مناقشات عدة حول حقيقة الفكر الأفلاطونى . وهذا الغموض هو الذى دعا أرسطو إلى القول بأن أفلاطون يذهب إلى حدوث العالم . ولكن تلامذة أفلاطون الأقدمين لم يوافقوا أرسطو قط على رأيه هذا . وهاجموه ـ ولم يتابع أرسطو على رأيه سوى فلوطرخس واتيكوس [٤] . وقد عرف المسلمون فلوطرخس معرفة طيبة [٥] وممن عنوا به محمد بن أبى بكر الرازى . وقد كتب

---

(١) ارسطو السماع الطبيعى ٢٥١ .

(٢) ابن النديم : الفهرست .. ص ٣٥٨ .

(٣) أفلاطون : طيماوس .. ص ٣٨ ـ B. C. .

(٤) Taylor ; Plato, The Man & his Work. P. 663 وانظر أيضا الخضيرى : المثانى الأفلاطونية عند المعتزلة . (المعرفة) مايو ١٩٣٣ .

(٥) الشهرستانى : الملل ... ج ٢ ص ٣١٧ وابن النديم : الفهرست ص ٣٦٩ والقفطى اخبار الحكماء .. ١٧٩ .

تفسيرا لكتاب فلوطرخس فى تفسير طيماوس [1] . ومما لا شك فيه أنه عرف رأى فلوطرخس عن « حدوث العالم عند أفلاطون . كما أنه عرف «سمع الكيان» لأرسطو وفيه أيضا نفس الفكرة [2].

ولكن من الخطأ الكبير أن نذهب مع العلامة المظيم محمود الخضيرى إلى أن الصعوبة التى نجدها الآن فى فهم أفلاطون لم تعرض للمتكلمين الاسلاميين ، وأن الاسلاميين قبلوا فكرة أرسطو عن حدوث العالم عند أفلاطون قبولا تاما ؛ فقد عرفت أيضا الفكرة المعارضة والتى تؤكد أن أفلاطون نادى بقدم العالم ، وعرضوا لرأى فور فوريوس فى هذا . وينقل لنا الشهرستانى نصوص فور فوريوس فى هذا ـ « إن الذى يحكى عن أفلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح ، وأما ما فرق به أفلاطون عندكم من أنه يضع للعالم ابتداء زمانيا فدعوى كاذبة ، وذلك أن أفلاطون ليس يرى أن للعالم ابتداء زمانيا ولكن ابتداء على جهة العلم ، ويزعم أن علة كونه ابتداؤه ، وقد رأى أن المتوهم عليه فى قوله إن العالم مخلوق ، وأنه حدث من لا شىء ، وأنه خرج من لا نظام إلى نظام فقد أخطأ وغلط ، وذلك أنه لا يصح دائما ، أن كل عدم أقدم من الوجود فيما علة وجوده شىء آخر غيره ، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام . وإنما بين أفلاطون أن الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود ، وجد أنه لم يكن من ذاته ، ولكن سبب وجوده من الخالق . وقال فى الهيولى أنها أمر قابل للصورة ، وهما فى الموضوع والحد واحد . ولم يبين العدم كما ذكره أرسطاليس ، إلا أنه قال الهيولى لا صورة له ، فقد علم أن عدم الصورة فى الهيولى ، وقال إن المكونات كلها إنما تكون بالصور على قبول التغير ، وتفسد بخلو الصور عنها » [3] .

---

(١) القفطى . اخبار الحكماء .. ص ١٨٠ وابن ابى أصيبعة : عيون ج ١ ص ٣١٩

(٢) القفطى .. أخبار الحكماء .. ص ١٧٠ / ١٨٠ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل .. ج ٢ ص ٤٤٤ ــ ٤٤٤ .

ولكن يبدو أن بعض الاسلاميين مالوا إلى تفسير أرسطو ، وفعلوا كما فعل المسيحيون من قبل [1] ، فاخلصوا لنص طيماوس كما يقول الخضيرى ، واستعانوا به لتدعيم فكرة حدوث العالم . وقد كانت فلسفة أفلاطون والرواقية تدرس فى المجامع المسيحية حول مدينة الرها نقلها إلى هناك ديصان وابنه هرمونيوس وخاصة الأخير وقد درسهما فى اثينا - ثم أتى بهما إلى الشرق .

ثم نظر بعض الاسلاميين أيضا إلى أفلاطون على أنه من المنادين بالتوحيد . وحاولوا بكل وسائل البحث عن نصوص تثبت هذا - إن أفلاطون يتكلم أحيانا عن وجود إله منظم عاقل محرك كامل ثابت ، لا يطرأ عليه تغير ولا يجرى عليه زمان ، لأنه لا يخضع للزمان إلا الكائن المحسوس ، والله فى حاضر مستمر ويتكلم أحيانا عن آلهة متعددة ، ولكنه يقول « إن فوق تلك الآلهة إلها ليس من نوع تلك الآلهة » أى أن هناك مثلا عليا للموجودات يتأملها الصانع ويصنع على مثالها ، وفى قمتها مثال الخير ، ومثال الخير هو العلة لجميع الصور .

ولكن هل هذا حقا هو التوحيد الاسلامى ؟ إنه يختلف عنه تمام الاختلاف ، ولكن لم يمنع هذا مفكرا أشعريا كالشهرستانى من القول بأن أفلاطون معروف بالتوحيد والحكمة [2] .

كل هذا دعا إلى محاولة إيجاد صلات بين أفلاطون وبين كثيرين من المتكلمين - فينظر أحيانا إلى نظرية الصفات عند المعتزلة ، بأنها قريبة الشبه بالمثل الأفلاطونية ، كما أننا نربط قطعا بين نظرية المعانى عند معمر بن عباد السلمى وبين تصور أرسطو للمثل الأفلاطونية ، أو بمعنى أدق أن معمراً كون

Diès : Bntms de Platvr, vol. II; P; 591. (1)

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٣٠٠ .

نظريته فى المعانى فى ضوء نقد أرسطو للمثل الأفلاطونية . وقد وصل نقد أرسطو للمثل الأفلاطونية إلى العالم الاسلامى وعرفه المسلمون وتدارسوه[١] .

وأما إذا انتقلنا إلى بحث أثر أفلاطون فى القسم الثانى من أقسام الفلسفة الاسلامية ، وهو التصوف ، فنرى أثر أفلاطون أوضح — ونرى أنه دخل فى السلسلة الصوفية ، واعتبر شيخا من مشايخهم الأقدمين ، هرمس وسقراط ، ويصبح الششترى ، مخاطبا الله .

فكم واقف أردى وكم سائر هدى
وكم حكمة أبدى وكم مملق أغنى
وتيم ألباب الهرامس كلهم
وحسبك من سقراط أسكنه الدنا
وجرد أمثال العوالم كلها
وأبد أفلاطون فى أمثل الحسنى[٢] .

وليس لأفلاطون تجربة صوفية ، ولم يتكلم عن الاتحاد أو الحلول ، اتحاد الانسان بالله أو حلوله فيه ، ولم يصرح بوحدة الوجود . ولكن أفلاطون عرف لدى الاسلاميين خلال الأفلاطونية المحدثة ، كصاحب تجربة صوفية وذوق . وعرفوا عالم المثل العقلى « كما عرفوا أيضا نظريته فى خلود النفس ، خلال فيدون — كما سنرى بعد . وهبوطها من العالم المعقول ، وتوقها ثانية إلى هذا العالم ، ولكى تفعل هذا ، دعا أفلاطون ، إلى تحقير الجسد وملذاته ، ودعا خلال الاورفية إلى التطهير ، وأنطق سقراط بالزهد . هنا حاز

(١) قدم إلىّ تلميذى الأستاذ عمر عبد الواحد مقالة العلامة الكبير محمود الخضيرى « المانى الأفلاطونية عند المعتزلة » المنشور فى مجلة المعرفة — مايو سنة ١٩٣٣ . وقد فقدنا محمود الخضيرى فى أواخر عام ١٩٦٠ . وكان لوفاته أكبر الأحزان فى نفوسنا .

(٢) الششترى : الديوان .. ص ٧٤ ، ٧٥

أفلاطون إعجاب فلاسفة الصوفية ومحبتهم ، سواء فى صورته هو ، أو فى صورته السقراطية . أو فى ثوب أفلوطين . وقد عنى الاسلاميون بنصوص فيدون التى تدعو إلى خلود النفس وإلى الزهد .

وإذا انتقلنا إلى القسم الثانى من الصوفية الفلسفية ، وأعنى صوفية الاشراق ، فنجد السهروردى ، رأس الفلسفة الإشراقية يقول إن مصدر الطريق الاشراق هو « إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون » وأفلاطون هو الفيلسوف الحق ، لأن حكمه الفلسفية على طريق الاشراقيين ، وهى التى قررها وأخبر عنها الصدر الأول من الحكماء الذين هم من جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء كاغاثاذيمون وهرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط ، ثم انتهت إلى أفلاطون ، وذلك لتشبه هؤلاء بالمبادىء وتخلقهم بأخلاق البارى بتجردهم عن المادة من جميع الوجوه ، وانتقاشهم بالمعارف على ما هى عليه هيئة الوجود »[1]

أما الحكمة التى عليها الأرسطاليسيون ، فهى حكمة متهافتة القواعد ، باطلة الأصول . ويقول «ولا التى عليها المشاؤون أصحاب المعلم الأول أرسطوطاليس لضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم» وقد أدى هذا إلى «أنهم حرموا عن الوصول أعنى معاينة المعانى ، ومشاهدة الموجودات مكافحة ، لا بفكر ولا بنظم دليل قياسى ، ولا باعتماد ونصب تعريف حدى ورسمى ، بل بأنوار اشراقية متناوبة»[2]

فالارسطاليسيون إذن عند الإشراقيين ، لم يصلوا إلى المعارف الحقة ، ما داموا حرموا من طريق الكشف . يقول القطب الشيرازى « حكمة الاشراق أى الحكمة المؤسسة على الاشراق الذى هو الكشف ، أو حكمة المشارقة ، الذين

---

(١) السهروردى حكمة الاشراق ص ٤ / ١٦ .

(٢) السهروردى : حكمة الاشراق ص ٥ / ٢٠ .

هم أهل فارس ، وهو أيضا يرجع إلى الأول ، حكمتهم كشفية ذوقية ، فنسب إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على الأنفس عند تجردها ، وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء اليونان — خلا أرسطو وشيعته ، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير »[1] وينكر السهروردى أيضا على ابن سينا أن يهاجم أفلاطون فى نص له فى آخر كتاب الشفاء .

من هذا نرى أن الصوفية الاشراقية اعتبروا أفلاطون مصدرهم الهام الذى استمد من الحكماء القدماء الفلسفة الاشراقية ثم أضاف اليها عناصر متعددة وفى إيجاز انتقل أفلاطون إلى مفكرى الصوفية فى صورة أفلوطين ، وصادفت هذه الصورة هوى عميقا فى نفوس الصوفية [2] .

وقد تتبع أخى وزميلى الدكتور محمد على ابو ريان فى كتابه الممتاز أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى أثر أفلاطون فى الاشراق ، ويبدو أن كتب كثيرين من الزرادشتيين تأثروا بالفكرة القائلة بأن أفلاطون فيلسوف اشراق . بل إن مؤبد شاه فى الدابستان يقرر أن الحكمة الفارسية القديمة هى نفسها حكمة قدماء اليونان » وانتقل هذا إلى الاشراقية الاسلامية [3] . فأثرت الفكرة فى السهروردى وتلامذته . ويذكر الدكتور أبو ريان « وفى المطارحات يذكر السهروردى نفسه أنه أودع الحقيقة كتابه المسمى بحكمة الأشراق . وقد أحيى فيه الحكمة العتيقة التى ما زالت أئمة الهند وفارس وبابل

---

(١) شرح حكمه الاشراق / ٠٠٠ ص ١٢ / ٢٠ .

(٢) النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ٢١٥ / .

(٣) الدكتور محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية .. ص ٣٥ من ١٠١ م

ومصر وقدماء اليونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم وهى الخميرة الأزلية . ويقصد بهذا نظرية أفلاطون فى المثل على وجه الخصوص . إذ أن السهروردى يدافع عن أفلاطون ويقيم الحجج الدفاع عن المثل ويبطل دعاوى أرسطو بصددها ، بينما يهاجم ابن سينا أفلاطون وينقض دعواه مع تأثره به عن طريق الأفلاطونية المحدثة »[١] ثم يتكلم عن المثل النورية فى مذهب السهروردى وصلتها بالمثل الأفلاطونية[٢] ويقرر « ولسنا نريد أن نقف عند أفلوطين وحده ـ حيث يقف معظم مؤرخى الفلسفة الاسلامية معتمدين على أن أن المذهب الأفلاطونى الحديث تلفيق يجمع بين مخالف التيارات فى الفلسفة اليونانية في عهد ازدهارها الأول . وقد اتضح مؤخرا ما لأفلاطون من تأثير مباشر على الفكر الإسلامى »[٣]

ويصرح فى نص آخر قاطع « أن السهروردى يشير إلى أفلاطون فى جميع كتبه تقريبا على أنه صاحب الحكمة الذوقية فى مقابل الحكمة البحثية الأرسطية . ثم نراه يتعرض للمشائين فى إبطالهم للمثل الأفلاطونية . ففى المطارحات وكذلك فى التلويحات وأيضا فى حكمة الأشراق وفى الهياكل يشايع أصحاب المثل ويسميها المثل النورية . ويصرح علانية بأنه يعتنق مذهب أفلاطون فى المثل »[٤]

وأثر أفلاطون واضح فى جميع تلامذة المدرسة الاشراقية بعد السهروردى . كالقطب صدر الدين الشيرازى (١٠٥٠ هـ) والشهرزورى وابن كونة وجلال الدين الدوانى .

---

(١) نفس المصدر . ص ١٠١ .
(٢) نفس المصدر ص : ١٠١ .
(٣) نفس المصدر نفس الصحيفة .
(٤) نفس المصدر ص ١٨٨ .

أما المدرسة الفلسفية الاسلامية ، فتنقسم إلى قسمين : قسم مشائى أرسطاليسى وقسم أفلاطونى ، والقسمان ممتزجان بالأفلاطونية المحدثة .

أما القسم الأول ـ فيمثله الكندى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد ـ وبلاشك أن فى فلسفة هؤلاء الفلاسفة تيارا أرسطاليسيا واضحا ولكن شغلت هذه المدرسة بأفلاطون أيضا . أقيم البناء الفلسفى فى هذه المدرسة على أساس أرسطاليسى ، ولكن إذا ارتفع البناء ، نرى الأفلاطونية مختلطة بالأرسطاليسية خلال مذهب أفلوطينى محدث ، وكان فلاسفة الاسلام على قدر كبير من اختيار عناصر المذهب من مختلف المذاهب ، ووضعها فى نسق خاص .

ويميل الفارابى ـ على الخصوص ـ وهو صاحب النزعة الفلسفية الأصيلة بين هؤلاء ـ إلى أفلاطون فى مواضع عدة . وقد دعاه هذا إلى محاولة التوفيق بين الفيلسوفين ، فكتب رسالة طريفة هى ـ الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الالهى وأرسطاليس الطبيعى ولقد فعل هذا فى تحليل لطيف لآراء الفيلسوفين ، ولكنه تحليل فاشل من الناحية الفنية ، فقد حاول أن يفسل هذا فى ضوء كتاب لأفلوطين ، ولكنه ينسب إلى أرسطو ، وهو كتاب الربوبية ، أو اثولوجيا ارسطاليس . والكتاب فى بساطة أجزاء من تاسوعات أفلوطين ولكن نظرية السعادة والنبوة عند الفارابى لم تكن ارسطاليسية كاملة ، بل شابها الكثير من الأفلوطينيات . وقد كتب الفارابى أيضا كتاب « المدينة الفاضلة » محاكاة «لجمهورية أفلاطون» . ولكن ينبغى أن نلاحظ أنه لم يتأثر فى كتابه هذا بأفلاطون ، بل كان ارسطاليسيا ، لقد كره الفارابى كما كره المسلمون جميعا ، آراء أفلاطون فى إلغاء الأسرة ، والتناسخ ، وشيوعية المرأة ، وتحديد النسل ، وإعدام الأطفال والضعفاء

والمشوهين من الناس . لقد تأثر الفارابى فى المدينة الفاضلة بأرسطو بلا شك . بينما تأثرت القرامطة بآراء أفلاطون السياسية ، وحاولت مزجها بعناصر مزدكية .

فإذا انتقلنا إلى ابن سينا ، وجدناه يبدأ مشائيا وينتهى أفلاطونيا ، وينبغى أن نوجه أنظار الباحثين إلى أن ابن سينا مشائى — مع أفلاطونية محدثة فى كتبه الكبيرة — كالاشارات والشفاء ، أفلاطونى — مع أفلاطونية محدثة فى رسائله الصغيرة — فى النفس ، أو قصيدته العينية أوحى بن يقظان أو سلامان وأبسال .

وقد كان لقصيدته العينية — وهى ذات منزع أفلاطونى ممزوج بأفلوطينية محدثة — أثر فى كثيرين من الباحثين ، وكتبت عليها شروح متعددة ، كما أثر حى بن يقظان السينوى فى حى بن يقظان لابن طفيل ، كما أثر فى الغربة الغريبة للسهروردى . ولأفلاطون أكبر الأثر فى فلاسفة المغرب كابن مسرة وابن باجة (فى تدبير المتوحد) وكان ابن طفيل كما ذكرنا . كما أثر أيضا فى صوفية المغرب الفلاسفة كابن سبعين وابن عربى .

أما القسم الأفلاطونى من الفلاسفة ، فهم من يدعون بأصحاب « الهيولى » أى القائلون بهيولى قديمة مطلقة — وأول فيلسوف من أصحاب الهيولى « هو الايران شهرى . (وقد توفى فيما يرجح بين ٢٧٨ ﻫ ، ٢٩٩ ﻫ) . وقد ذكره البيرونى — فى معرض حديثه عمن كتبوا عن الهند ، يقول البيرونى « فما وجدت من أصحاب المقالات أحدا قصد الحكاية المجردة من غير ميل ولا مداهنة سوى أبى العباس الايران شهرى ، إذ لم يكن من جميع الأديان فى شىء بل منفردا بمخترع له ، يدعو إليه ، ولقد أحسن فى حكاية ما عليه اليهود والنصارى ، وما يتضمنه التوراة والانجيل ، وبالغ فى ذكر المانوية ، وما فى كتبهم من خبر الملل المنقرضة وحين بلغ فرقة الهند والشمنية ، طاش سهمه عن الهدف ، وطاش

فى آخره إلى كتاب زرقان ، ونقل ما فيه إلى كتابه »[1] . ولكن للايران شهرى كتابان هامان فيما يذكر بينس عن ناصر خسرو وهما كتاب الجليل وكتاب الأثير[2] . والكتابان مفقودان .

وقد أثر الايران شهرى فى أبى بكر محمد بن زكريا الرازى (المتوفى عام ٣١١ هـ) . وقد عرض لنا بينس فى كتابه ـ مذهب الذرة عند المسلمين ـ أثر أفلاطون فى نظريات « الهيولى » و « المكان » و « الزمان » عند الرازى ، خاصة وأن الرازى كان معنيا بكتب أفلاطون وله كتابان متصلان بأفلاطون ، أحدهما كتاب العلم الالهى على رأى أفلاطون ، وكتاب تفسير أفلوطرخس على طيماوس .

ومهما كان الأمر ، فان الآراء التى ينسبها الرازى إلى أفلاطون ، وهى فى معظمها فعلا أفلاطونية ، وإن كان قد امتزج بها كثير من عقائد الصابئة . وقد تنبه الاسفراينى إلى هذا ـ «ومن الفلاسفة قوم يدعون أصحاب الهيولى يقولون بقدم أصل العالم ، ويقرون بحدوث الأعراض . . . والصابئة وهؤلاء ينتحلون مذهب أصحاب الهيولى ـ وصفاته »[3] ومن المهم أن الشهرستانى تنبه أيضا إلى أن طيماوس فيه مذهب الهيولى القديمة »[4] ولم يتنبه بينس إلى هذا النص الهام ، كما أن ناشرى الملل والنحل ذكروا الكتاب تحت اسم طاليس وهذا خطأ واضح من نساخ الشهرستانى الأقدمين .

---

(١) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة . . ص ٤
(٢) بينس : مذهب الذرة عند المسلمين .. (الترجمة العربية) ص ٣٦
(٣) الاسفراينى : التبصير فى الدين . . ص ٨٩
(٤) الشهرستانى : الملل والنحل . . جـ ٢ ص ٣٣

وقد نشر بول كراوس رسائل فلسفية لأبى بكر الرازى ، وقد قام فيها بتحقيق موجز لأثر أفلاطون فى الرازى . والكتاب الأول من المجموعة : كتاب الطب الروحانى ، أفلاطونى حقيقة . بل ان الرازى يصرح فى الفصل الثانى من الكتاب انه فى قمع الهوى وردعه وجملة من رأى فلاطن الحكيم : [1] . ويعرض الرازى فى هذا الكتاب نظرية فى اللذة وهى افلاطونية بحتة . ثم يورد نصوصا من طيماوس بأن فى النفس ثلاث انفس : النفس الناطقة . (الالهية) والنفس الغضبية (الحيوانية) والنفس النباتية (النامية والشهوانية) وأن النفسين الحيوانية والنباتية انما كونتا من أجل النفس الناطقة . أما النباتية فلتغذى الجسم الذى هو للنفس الناطقة بمنزلة آلة وأداة ، إذ ليس هو من جوهر باق غير متحلل بل من جوهر سيال متحلل . وكان كل متحال لا يبقى إلا بأن يخلق منه بدلا مما تحلل منه .. وهذا الكلام الذى ينسبه الرازى لأفلاطون مأخوذ من طيمارس» ص ٢٤٦ النص الفرنسى) .

وإذا ما انتقلنا إلى كتاب السيرة الفلسفية ، فاننا نجده أيضاً أفلاطونيا بحتاً ، اعتبر فيه الرازى « سقراط الأفلاطونى » المثل الأعلى للسيرة الفلسفية .

والكتاب الافلاطونى البحت فى مجموعة الرازى هذه هو كتاب اللذة . ويبدو أنه استمد مادة هذا الكتاب من كتاب لجالينوس عن تلخيص لكتاب طيماوس [1] . وكتاب العلم الالهى (أفلاطونى أيضاً) ، ويقدم لنا الرازى فيه نظريته فى الهيولى .

---

(١) بول كراوس : رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى ص ٢٠

(٢) مجموعة رسائل الرازى ص ١٤٠ .

اتضح لنا من هذا أن هناك تياراً أفلاطونياً واضحاً فى المدرسة الفلسفية الاسلامية ، وأن هذا التيار يعادل تماماً فى قوته التيار الأرسططاليسى المشائى . واتضح هذا عند جماعة من الفلاسفة المتقدمين ، ومن الملاحظ أن الكندى والفارابى هاجما هذا التيار . واستمر هذا التيار قوياً فيما بعد ، أو بمعنى أدق هناك مدرسة أفلاطونية واضحة فى الفكر الفلسفى الاسلامى .

وأهم تلامذة هذه المدرسة هو هبة الله أبو البركات البغدادى (المتوفى سنة ٥٤٧ هـ) ، فيلسوف يهودى اعتنق الاسلام فى أواخر حياته . وكتب كتاباً من أقيم الكتب الفلسفية هو « كتاب المعتبر » ، وقد نشر كتاب المعتبر قريباً ، وأصبح فى أيدى الباحثين ، وفى الكتاب اتجاه أفلاطونى واضح ، ومحاولة ممتازة لنقد الفكر الأرسططاليسى مستعيناً فى كل هذا بأفلاطون .

ولقد أثر أبو البركات البغدادى فى فخر الدين الرازى ، والرازى فيلسوف ممتاز لم يدرس بعد ، ومن المحتمل أن تؤدى الابحاث فى فلسفته إلى وجود أثر أفلاطونى ، أو ميل للافلاطونية المثالية ، على قدر ما فهمها المسلمون .

وليس من المستغرب أن يؤثر أبو البركات البغدادى فى فخر الدين الرازى ، وقد كان فخر الدين مع أشعريته ، مفكراً عقلياً ، ولكن العجب أن يؤثر أبو البركات البغدادى فى مفكر أهل السلف « ابن تيمية » ، فكثير من آراء ابن تيمية الفلسفية إنما أخذت من أبى البركات البغدادى . ولقد ورد ذكر صاحب المعتبر كثيراً فى كتبه المختلفة .

وأخيرا نجد الأثر الأفلاطونى فى الفلاسفة الأخلاقيين ، وفى مقدمتهم الأكبر مسكويه . ومن المؤكد أن فصولا متعددة من الفوز الأصغر والفوز الأكبر لمسكويه أفلاطونية بحتة ، بل وفيدونية أيضا .

٢ - كيف انتقل أفلاطون إلى العالم الاسلامى :

لقد ترك أفلاطون آثارا متعددة فى الكنائس المسيحية المنتشرة فى الشام وما بين النهرين - ونفذ أيضا خلال الغنوصية المانوية والديصانية على الخصوص كما ذكرنا من قبل فى مواضع متعددة فى البلاد الواقعة شمال الجزيرة العربية . ولم يكن العرب فى الجاهلية منعزلين عن تلك البلاد . كان يتنقلون ويرحلون ، ومن المؤكد أن البعض منهم اتصل بالفلسفة اليونانية عامة . ويقدم إلينا ابن أبى أصيبعة هذا النص الرائع ، وهو يؤرخ للنضر بن الحرث بن كلدة الثقفى وهو ابن خالة النبى صلى الله عليه وسلم « كان النضر قد سافر البلاد أيضا كأبيه ، واجتمع بالأفاضل والعلماء بمكة وغيرها ، وعاشر الأحبار والكهان ، واشتغل وحصل من العلوم القديمة أشياء جليلة القدر ، واطلع على علوم الفلسفة وأجزاء الحكمة ، وتعلم من أبيه أيضا ما كان يعلمه من الطب وغيره »[1] .

ثم يذكر ابن أبى أصيبعة أن النضر كان كثير الأذى والحسد للرسول صلى الله عليه وسلم ويتكلم فيه بأشياء كثيرة ، كيما يحط من قدره عند أهل مكة ، ولم يكن النضر قرشيا ولكنه كان ثقفيا . ويقول ابن أبى أصيبعة « لم يعلم بشقاوته أن النبوة أعظم والسعادة أقدر والعناية الإلهية أجل ، والأمور الإلهية أثبت ، وإنما النضر اعتقد أن بمعلوماته وفضائله وحكمته يقاوم النبوة وما أحسن ما وجدت حكاية ذكرها أفلاطون فى كتاب النواميس فى أن النبى وما يأتى به ، لا يصل إليه الحكيم بحكمته ولا العالم بعلمه »[2] .

ولعل هذا هو أول اتصال بين الفلسفة اليونانية والاسلام ، ثم يذكر ابن أبى

---

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ... ج ١ ص ١١٣ .
(٢) نفس المصدر و الصحيفة .

أصيبعة طبيبا آخر ، هو عبد الله بن أبجر الكنانى ، ويذكر أنه « كان فى أول أمره مقيما فى الاسكندرية ، لأنه كان المتولى فى التدريس بها من بعد الاسكندرانيين وذلك عندما كانت البلاد فى ذلك الوقت للملوك النصارى ، ثم أن المسلمين لما استولوا على البلاد ، وملكوا الاسكندرية أسلم ابن أبجر »[1] .

هذا مثالان يثبتان أن الاتصال قد حدث بين العرب من قبل وبين الفلسفة اليونانية ، عن طريق القسس والأحبار والكنيسة عامة ، وكان المذهب الأفلاطونى ـ فى صورة أفلوطينية أو صورة مسيحية ، معروفا لهؤلاء ، وهكذا وصل إلى المسلمين . وقد أدى هذا إلى دعوى بعض الباحثين أن قدماء المعتزلة قد تأثروا بأفلاطون وعرفوه عن هذا الطريق .

ثم الطريق الثانى ـ وهو الطريق غير المباشر ـ وهو كتب أرسطو ، فلقد كتب أرسطو الكثير عن أستاذه أفلاطون ، وهاجمه هجوما عنيفا فى كثير من نواحى فلسفته ، ومن الثابت أن كتب أرسطو ترجمت إلى العربية ، وعرف المسلمون أراءه المتعددة ، كما عرفوا القدر الكبير عن الفلاسفة السابقين له من كتبه ، ثم نجد المصدر الثانى للطريق غير المباشر ، كتب المشائين من تلامذة أرسطو ، والمصدر الثالث ، كتب الأفلاطونيين المحدثين ، وفى كل هذه الكتب التى عرفها المسلمون وترجمت إلى العربية ، القدر الكبير من آراء أفلاطون .

ثم نأتى إلى المشكلة الهامة ، وهى هل نقلت كتب أفلاطون نفسها إلى العربية ، ثم هل عرف فيذون وهو ما يعنينا فى بحثنا هذا بالذات .

لقد نقل إلينا ابن النديم (المتوفى سنة ٣٧٨) قائمة بأسماء كتبه ، عن اسحق (أى اسحق بن حنين) عن ثاون[2] (وثاون هذا هو ثيون Theon الأزميرى ـ

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء .. حـ ١ ص ١١٦ .

(٢) ابن النديم ـ الفهرست ص ٣٥٧ ، ٣٥٨ .

اشتهر فى القرن الثالث الميلادى بأفلاطونيته وعنايته الفائقة بأفلاطون وقد ذكره ابن النديم فى موضع آخر تحت اسم « ثاون » المتعصب لأفلاطون[1] .

أما أسماء الكتب التى ذكرت فهى :

كتاب السياسة : فسره حنين بن اسحق .

كتاب النواميس : نقله حنين ونقله يحيى بن عدى .

ونستنتج من هنا أن هذين الكتابين قد نقلا إلى العربية .

وهذا الكتابان فقط يحملان أسماء موضوعات أما غيرهما فيرى ثاون « وفلاطن يجعل كتبه أقوالا يحكيها عن قوم ، ويسمى ذلك الكتاب باسم المصنف له » وهذا حق ، فكتب أفلاطون محاورات تنسب إلى إحدى شخصيات المحاورة .

ويعطى ثاون أمثلة لهذا . قول تاجيس فى الفلسفة . وقول لاخس فى الشجاعة . وقول أرسطا فى الفلسفة . وقول خرميدس فى الحكمة . وقول البيادس فى الجميل . وقول أوثوديمس . وقول غورغياس . وقول افيا . وقول ابن . وقول فروطاغورس . وقول أوثوفرن . وقول قرطن . وقول فاذن . وقول ثاأطاطس . وقول فيلوطوفون . وقول قراطولس . وقول سوفسطس .

وقد ذكر ابن النديم « قولا سماه سوفسطس ـ رأيت بخط يحى بن عدى . سوفسطس . ترجمة اسحق بتفسير الأمقيدورس » وينتج عن هذا أن محاورة السوفسطائى قد ترجمت ، ترجمها اسحق بن حنين ، ومعها تفسير للأمقيدروس[2] . والأمقيدورس هذا هو المبيو دورس ، فيلسوف أفلاطونى متأخر ، عاش فى القرن السادس بعد المسيح .

---

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٣٧١ .   (٢) نفس المصدر ... ص ٣٥٨ .

وقد ذكر ابن النديم اسمه مرة أخرى – قريبا من الصواب فقال « كتاب سفسطس . ترجمة المسو دريوس . وبلا شك أن المسو هذه هى المبو ، ولكن ناشر الفهرست ذكرها خطأ المسو » وله عدة تفاسير لمحاورات أفلاطون .

وقول طيماوس :

أصلحه يحيى بن عدى ، ونقله ابن البطريق ونقله حنين بن اسحق أو أصلح حنين مانقله ابن البطريق .

وقول فرمانيدس . وقول فدرس . وقول مانن . وقول ابرخس . وكتاب مانكسانس . وكتاب اطليطقوس . وكتاب فلاطن إلى اقرطن فى النواميس . وكتاب المناسبات .

وقد ذكر ابن النديم أنه رأى هذين الكتابين بخط يحيى بن عدى .

ثم ذكر أيضا « كتاب التوحيد وقوله فى النفس والعقل والجوهر والعرض كتاب الحس واللذة » وهذه الكتب كلها منحولة . وقد ذكر ثاون «أن أفلاطون يرتب كتبه فى القراءة أن يجعل كل مرتبة أربعة كتب ، يسمى ذلك رابوع » وقد ذكر ابن أبى أصيبعة نفس الشىء فقال « وصنف كتبا كثيرة منها ما بلغنا اسمه ستة وخمسون كتابا ومنها كتب كبار يكون فيها عدة مقالات . وكتبه بعضها يبعض أربعة أربعة يجمعها غرض واحد ، ويخص كل واحدة منها غرض خاص يشتمل عليه ذلك الغرض العام ويسمى كل واحد منها رابوعا وكل رابوع منها يتصل بالرابوع الذى قبله »[1] وأفلاطون لم يفعل هذا على الاطلاق ، ولعلها من عمل ثاون نفسه ، أو جالينوس الذى اختصر كتب أفلاطون أربعة أربعة [2] .

* * *

قد أوزدنا قائمة كتب أفلاطون عن ابن النديم ، لنرى هل هناك إشارة

---

(١) ابن أبى أصيبعة ... عيون الانباء حـ ١ ص ٥٠ ، ٥١ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ... ص ٣٨٥

لترجمة فادن أو فيدون ، فلم نجد ، ولكن نرى فى ترجمة برقلس أن له كتاباً فى « تفسير فادن فى النفس » ، وأنه وجد فى السوريانية . وقد نقل منه أبو على ابن زرعة شيئاً يسيراً فى العربية [١] ، وهذه أول إشارة إلى ترجمة فيدون إلى العربية . ثم ذكر ابن النديم [٢] فى قائمة كتب الكندى الفيلسوف ـ رسالة فى خبر موت سقراط ، وبلا شك أن هذه الرسالة مأخوذة من فيدون .

أما القفطى (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ ـ ١٢٤٨ م) فقد قدم لنا فى كتابه أخبار الحكماء بأخبار الحكماء نفس قائمة الكتب الافلاطونية التى قدمها ابن النديم ، وورد فيها أيضاً ـ فادن ـ أى فيدون ، ولكن العمل الرائع الذى قدمه لنا القفطى هو أنه أورد ـ ملخصاً لمحاورة فيدون ، مختلطاً بفقرات من محاورة كريتون . وسنورد هذه الفقرات فيما بعد . فاذا انتقلنا إلى ابن أبى أصيبعة (المتوفى سنة ٦٦٨ هـ) نجد فى كتابه « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » قائمة أوفى وأوضح [٣] . وقد ذكر أن أبى أصيبعة أنه قرأ كتاب أفلاطون المسمى « احتجاج سقراط على أهل أثينية » . وهذه هى القائمة :

كتاب احتجاج سقراط على أهل أثينيا : وهو الأبولوجى .

كتاب فادن فى النفس : وهو فيدون .

كتاب السياسة المدنية : وهو كتاب الجمهورية .

كتاب طيماوس الروحانى فى ترتيب العوالم الثلاثة العقلية ، التى هى عالم الربوبية وعالم العقل وعالم النفس وكتاب طيماوس الطبيعى أربع مقالات فى تركيب عالم الطبيعة : وهو كتاب طيماوس ، ولعل طيماوس الطبيعى هو الأجزاء الطبيعية من كتاب طيماوس . أما طيماوس الروحانى فمنحول وهو ذو مسحة فيثاغورية .

---

(١) نفس المصدر : ص ٣٦٧

(٢) نفس المصدر : ص ٣٦٧

(٣) ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء جـ ١ ص ٥٣ ـ ٥٤

كتاب الأقوال الأفلاطونية : ينسب كتاب لأفلاطون باسم التعاريف أو الرسائل [١] .

كتاب أوتفرن : وهو كتاب أوطيفرن .

كتاب أقريطن : وهو محاورة كريتون .

كتاب كراطلس : وهو محاورة كراتيلس .

كتاب ثاطيطس : وهو محاورة تيتاوس .

كتاب سوفسطس : وهو محاورة السوفسطائى .

كتاب فوليطيقوس : وهو كتاب السياسة ، ويسميه المسلمون أحيانا مدير المدنية .

كتاب برمينيدس : وهو محاورة برمينيدس .

كتاب فلبس : وهو محاورة فيلابوس .

كتاب سمبوسين : وهو محارة سمبوسيون أو المأدبة ، وأحيانا يسميها المسلمون النادى .

كتاب القبيادس الأول : وهو محاوة القبيادس

كتاب القبيادس الثانى : منحول لأفلاطون .

كتاب أبرخس : ولعله هبرخس Hipparuchss ومنحول لأفلاطون [٢] .

كتاب أرسطا فى الفلسفة : منحول أيضا .

كتاب تا أجيس فى الفلسفة : وهو محاورة Theages وهو منحول لأفلاطون [٣]

---

(١) Taylor; Plato : The Man and his Work, P. 521,541

(٢) Taylor : Plato p. 534

(٣) Ibid, p. 532

كتاب أوتوديموس . وهو محاورة أوتيديموس .

كتاب لاخس فى الشجاعة : وهو محاورة لاخس .

كتاب لوسيس : وهو محاورة ليسيز .

كتاب آفروطاغوس . وهو محاورة بروتاجوراس .

كتاب غورجياس : وهو محاورة غورغياس .

كتاب مانون : وهو محاورة مينون .

كتاب إيبــــا :

كتاب اين : وهو محاورة أيون .

كتاب منــكسانس : وهو محاورة منــكسينوس .

كتاب قليطومون : لعلها محاورة كايتيفون [1] منحولة .

كتاب الفلسفى : محاورة لم يكتبها أفلاطون .

كتاب أقريطياس : محاورة أقريتياس .

كتاب مينس : وهى محاورة مينيس – منحولة [2]

كتاب أفينومس : وهى محاورة افينوميس – وهى محاورة تعتبر أحياناً مستقلة وأحيانا أجزاء من كتاب القوانين (الكتاب الثالث عشر من القوانين) [3]

كتاب النواميس : وهو كتاب القوانين .

كتاب خرميدس : وهو محاورة خرميدس .

كتاب فدروس : كتاب فدروس .

---

(١) Ibid, p, 5-336

(٢) Ibid p, 538

(٣) Taylor p, 497

ثم ذكر أن أبي أصيبعة كتبا منحولة هي : كتاب فيما ينبغي ، كتاب في الأشياء العالية ، كتاب المناسبات ، كتاب التوحيد ، كتاب في النفس والعقل ، والجوهر والعرض ، وكتاب الحس واللذة ، وكتاب تأديب الأحداث . ووصاياهم ، كتاب معاتبة النفس ، كتاب أصول الهندسة [١].

وقد ترك لنا ابن ابي أصيبعة أيضا نصا هاما عن حنين ابن اسحق يقول فيه ـ إن لجالينوس « كتاب جوامع كتب أفلاطون » قال حنين ـ ووجدت من هذا الفن من الكتب كتابا آخر فيه أربع مقالات من ثمان مقالات لجالينوس فيها جوامع كتب افلاطن فى المقالة الأولى منها جوامع خمس كتب من كتب أفلاطن ـ وهى كتاب اقراطلس فى الأسماء وكتاب سوفسطيس فى القسمة وكتاب بوليطيقيوس فى المدبر وكتاب برمنيدس فى الصور وكتاب أوتيديمس وفى المقالة الثانية جوامع أربع مقالات من كتاب أفلاطن فى السياسة ، وفى المقالة الثالثة جوامع الست المقالات الباقية فى كتاب السياسة وجوامع الكتاب المعروف بطيماوس فى العلم الطبيعى وفى المقالة الرابعة جمل معانى الاثنتى عشرة مقالة التى فى السير لأفلاطون » [٢] ويبدو أن هذه الجوامع نقلت إلى اللغة العربية ويبدو أنها اختصار جالينوس لبعض كتب أفلاطون . وقد اعتنى المسلمون بجالينوس ولكل ما كتب ونقلوه إلى العربية . ونجد أيضا محاولات من التراجمة لشرح أفلاطون ، فان ابن أبى أصيبعة يذكر أن لثابت بن قرة ... رسالة فى حل رموز كتاب السياسة [٣].

---

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ... حـ ١ ص ٥٠٤ .
(٢) نفس المصدر حـ ١ ص ١٠١ .
(٣) نفس المصدر حـ ١ ص ٢٣٠ .

إن المسلمين عرفوا أفلاطون معرفة تامة سواء عن طريق آباء الكنيسة أو عن طريق غير مباشر من أرسطو وتلاميذته ، أو طريق مباشر ، وهي نقل بعض كتبه إلى العربية أو عن تواريخ الحكماء التي وصلتهم ، والتي ترجم البعض منها إلى العربية . وكتب على نسقها جماعة من التراجمة والمتفلسفة كحنين بن أسحق فقد كتب كتاب نوادر الفلاسفة والحكماء ، وأسحق ابنه كتب « آداب الفلاسفة ونوادرهم » ، والمبشر بن فاتك كتب « مختار الحكم ومحاسن الكلم » وابن جلجل كتب « نوادر الفلاسفة والأطباء » . وغيرهم كثيرون .

ولكن هل نستنتج من كتابات ابن أبي أصيبعة أن فيدون قد ترجم إلى اللغة العربية . لا توجد إشارة واضحة إلى هذا — ولكن يمكننا أن نقول إن الكتاب قد ترجم مختصرا ، وعرفت محتوياته لدى المسلمين — وابن أبي أصيبعة نقل الينا نفس المختصر الذي قدمه لنا القفطي مع اختلافات سنوردها فيما بعد .

٣ — الفقرات الواردة من فيدون عن القفطي وابن أبي أصيبعة

ذكر القفطي وابن أبي أصيبعة هذه الفقرات ، وهما يؤرخان لسقراط ، ويصفان حياته في يومها الأخير ، ويبدو أن هذه الساعات الأخيرة للفيلسوف أثرت في المسلمين تأثيراً شديدا . وقد وصل الينا النص من القفطي وابن أبي أصيبعة ، والاختلافات بينهما غير يسيرة ، ونص القفطي أقدم . ولذلك وضعناه أصلا ، ووضعنا اختلافات نص ابن أبي أصيبعة في الهوامش . وقد عبر النص عن فيدون بفاذن وعن كريتون بأفريطون وعن أشكرات بخثراطيس .

النص

« ولما حبس الملك سقراط بقى فى الحبس أشهرا [1] بعد فتيا قضاة مدينة اثينيس [أحد عشر قاض من قضاتهم] بقتله فقال فاذن الذى سأله واسمه خقراطيس : يا خقراطيس قد كان الخبر على ما أبلغك . وذلك أنه قضى عليه القضاة بالقتل . وقد كال مؤخر المركب الذى يبعث فى كل سنة إلى الهيكل المرسوم بهيكل افولون . وكانوا إذا كالوا مؤخر المركب الذى يحمل فيه ما يحمل فى كل سنة إلى ذلك الهيكل ، لم تتلف نفس علانية بإراقة دم ولا غيره ، حتى يرجع المركب إلى أثينيس ، وأنه عرض للمركب فى البحر عارض منعه من المسير ، فأبطأ قتله تلك الشهور ، فلم يقتل حتى انصرف المركب» [2]

« قال فاذن : وكنا جماعة من أصحابه نختلف إليه ، نتوافى فى كل يوم فى الغلس ، فإذا فتح باب السجن دخلنا إليه ، فأصبت أقريطون قد سبقنى ، فلما فتح الباب ، دخلنا معا ، فصرنا إليه [3] .

هذه الفقرة من فيدون حقا ، ونرى مثيلا لها فى النص المنشور ، ثم يورد القفطى نصوصا من اقريطون (كريتون) وهذه هى النصوص :

---

(١) عيون الأنباء : « وكان الموجبون عليه القتل قضاه اثنيس الأحد عشر ، وسقى السم الذى يقال له قونيون » حـ ١ ص ٤٥ .

(٢) عيون الأنباء : والذى أخر قتل سقراط شهور بعد ما أوجبوه عليه منه ، أن المركب الذى كان يبعث به فى كل سنة الى هيكل أفولون ، ويحمل اليه ما يحمل ، عرض له حبس شديد لتعذر الرياح ، فأبطأ شهورا ، وكان من عادتهم أن لا يراق دم ولا غيره حتى يرجع المركب من الهيكل الى اثينيس حـ ١ ص ٤٥ .

(٣) عيون الانباء « وكان أصحابه يختلفون اليه فى الحبس طوال تلك المدة» حـ ١ ص ٤٥

« فقال له اقريطون : أن المركب داخل غد أو بعد غد . وقد أزف الأمر وقد سعينا فى أن ندفع عنك مالا إلى هؤلاء القوم ، وتخرج خفيا ، فتصير إلى رومية ، فتقيم بها حيث لا سبيل لهم عليك [1] .

فقال سقراط : يا اقريطون قد تعلم أنه لا يبلغ ملكى أربعمائة درهم وأيضا فإنه يمنع من هذا الفعل مالا يجوز أن يخرج عنه [2] .

فقال له أقريطون : لم أقل هذا القول على أنك تغرم شيئا ، وأنا لنعلم أنه ليس لك ولا فى وسعك ما سأل القوم ولكن (١٣٦) أموالنا متسعة لك بذلك وبمثله أضعافا كثيرة . وأنفسنا طيبة لنجاتك وألا نفجع بك [3] .

فقال : يا اقريطون هذا البلد الذى فعل بى فيه ما فعل هو بلدى وبلد جنسى ، وقد نالنى فيه من جنسى ما قد رأيت ، وأوجب على فيه القتل ، ولم يوجب على لشىء أستحقه [4] بل لمخالفتى الجور ، وطعنى على الأفعال الجائرة وأهلها [5] والحال التى وجب علىّ بها عندهم القتل ، هى معى حيث توجهت ، وإنى لا أدع نصرة الحق ، والطعن على أهل الباطل والمبطلين ، وأهل رومية

---

(١) عيون الانباء فقال له أقريطون — ان المركب داخل غد أو بعد غد وقد اجتهدنا فى أن ندفع عنك مالا الى هؤلاء القوم ، وتخرج سرا ؛ فتصير الى رومية ، فتقيم بها ، حيث لا سبيل لهم عليك . حـ ١ ص ٤٥ .

(٢) عيون الانباء — فقال له — قد تعلم أنه لا يبلغ ملكى أربعمائة درهم . حـ ١ ص ٤٥ .

(٣) عيون الأنباء : فقال له أقريطون : لم أقل لك هذا القول على أن تغرم شيئا ، لأنا نعلم أنه ليس فى وسعك ما شاء القوم ، ولكن فى أموالنا سعة لذلك وأضعافه . وأنفسنا طيبة بأدائه لنجاتك وألا نفجع بك . حـ ١ ص ٤٥ .

(٤) عيون الأنباء : استحققته حـ ١ ص ٤٥ .

(٥) عيون الأنباء : وأهلها — من كفرهم بالبارى سبحانه وعبادتهم الأوثان — حـ ١ ص ٤٥ .

أبعد منى رحما من أهل مدينتى ، فهذا الأمر إذا كان باعثه على الحق ونصرة الحق حيث توجهت واجبة علىّ ، فغير مأمون هناك على مثل ما أنا فيه ، ثم لا يعطف واحد منهم على رحم يفدينى بها .

فقا له اقريطون : فتذكر ولدك وعيالك ، وما تخاف عليهم من الضيعة ، وارحمهم إن لم تشفق على نفسك .

فقال : الذى يلحقهم من الضيعة برومية كذلك [1] ، ولكن [2] ها هنا أحرى بأن لا يضيعوا منكم . خبرنى يا اقريطون ، لو أن الناموس مثّل رجلا ، فقال لى يا سقراط : أليس بى اجتمع أبواك ولى كان تأديبك ، وبى تدبير حياتك ، أكنت أقول لا أم أقول الحق الذى هو الاقرار بذلك [3] .

فقال له : بل الحق .

قال سقراط : أفرأيت ان قال لى أفى العدل أن يظلمك ظالم ، فتظلم آخر ، أفكان يجوز أن أقول نعم [4] .

فقال اقريطون : لا يجوز أن تقول نعم [5] .

قال له : فان قال لى يا سقراط ، فإن ظلمك القضاة الأحد عشر ، فألزموك ما لا تستحق ، يجب أن تظلمنى ، فتلزمنى ما لا استحق ، فهل يجوز لى أن أقول نعم .

فقال له اقريطون : لا يجوز ذلك .

---

(١) عيون الأنباء : مثل ذلك جـ ١ ص ٤٥ .
(٢) عيون الأنباء : الا انكم هاهنا ، فهم أحرى أن لا يضيعوا معكم جـ ١ ص ٤٥ .
(٣) هذه الفقرة غير موجودة فى عيون الأنباء .
(٤) هذه الفقرة غير موجودة فى عيون الأنباء .
(٥) هذه الفقرة غير موجودة فى عيون الأنباء

قال له سقراط : فإن قال : أفخروجك من الصبر على ما حكم به الحاكم ، خروج عن الناموس ونقض له أم لا ، أيجوز أن أقول ليس بنقض وخروج عن الناموس .

فقال له اقريطون : لا يجوز ذلك .

فقال له سقراط : فاذا لا يجب إن ظلمنى هؤلاء القضاة أن أظلم الناموس .

ودار بينهما فى ذلك كلام كثير .

فقال له أقريطون : أن كنت تريد أن تأمر بشىء ، فتقدم فيه ، فان الأمر قد أزف .

فقال : يشبه أن يكون كذلك ، لأنى قد رأيت فى منامى قبل أن تدخل على ، مايدل على ذلك »[1] .

ثم يقدم إلينا القفطى فقرات من فيدون « فلما كان ذلك اليوم الذى عزموا فيه على قتله ، بكرنا كالعادة ، فلما جاء قيم السجن ، فرآنا ، فتح الباب وجاء القضاة الأحد عشر ، فدخلوا ونحن مقيمون على الباب ، فلبثوا مليا ، فخرجوا من عنده ، وقد قطعوا حديده ، ثم جاءنا السجان . فقال ادخلوا فدخلنا وهو على (١٣٧) سرير كان يكون عليه ، فسلمنا وقعدنا ، فلما استقر بنا المجلس ، نزل عن السرير ونزل معنا أسفل منه ، وكشف عن ساقيه ، فمسحهما وحكهما[2] .

---

(١) الفقرات السابقة كلها غير موجودة فى عيون الأنباء .

(٢) عيون الأنباء : ولما كان اليوم الثالث ، بكر تلاميذه اليه على العادة ، وجاء قيم السجن ، ففتح الباب ، وجاء القضاة الأحد عشر فدخلوا اليه ، وأقاموا مليا ، ثم خرجوا من عنده ، وقد أزالوا الحديد عن رجليه وخرج السجان الى تلاميذه ، فأدخلهم اليه ، =

ثم قال : ما أعجب فعل السياسة الالهية كيف (١) قرنت الأضداد بعضهما بعض ، فانه لا يكون لذة إلا وتبعها ألم ، ولا ألم إلا (٢) وتبعته لذة فانه قد عرض لنا بعد الألم ، الذى كنا نجده من ثقل الحديد فى موضعه لذة (٣).

وكان هذا القول منه سببا للقول فى الأفعال النفسانية ثم أطرد القول بينهم فى النفس حتى أتى على جميع ما سئل عنه من أمرها بالقول المتقن المستقصى . ووافى ذلك منه على مثل الحال التى كان يعهد عليها فى حال سروره من البهج والمزح فى بعض المواضع ، وكنا نتعجب منه أشد التعجب من صرامة نفسه ، وشده استهانته بالنازلة التى قد نهكتنا له ولفراقه ، وبلغت منا وشغلتنا كل الشغل ، ولم يشغله عن تقصى الحق فى موضعه . ولم يزل شىء من أخلاقه وأحوال نفسه التى كان عليها فى زمن أمنه الموت (٤) .

وقال له سيماس فى بعض ما يقول له ، وامسك بعض الامساك عن السؤال : إن التقصى فى السؤال عليك مع هذه الحال لثقل علينا شديد وسماجة فاحشة ،

= فسلموا عليه وجلسوا عنده ، فنزل سقراط عن السرير وقعد على الأرض ، ثم كشف من ساقيه ، فسحهما وحكهما جـ ١ ص ٤٥ .

(٣) عيون الأنباء . . . حيث جـ ١ ص ٥٤ .

(١) عيون الأنباء : ويتبعه جـ ١ ص ٤٥ .

(٢) هذه الفقرة غير موجودة فى عيون الأنباء .

(٣) عيون الأنباء : وصار هذا القول سببا لدوران الكلام بينهم ، فسأله سيمياس وفيدون عن شىء من الأفعال النفسية ، وكثرت المذكرة بينهم ، حتى استوعب الكلام فى النفس بالقول المتقن المستقصى ، وهو على ما كان يعهد اليه فى حال سروره وبهجته ومزحه فى بعض المواضع . والجماعة يتعجبون من صرامته وشدة استهانته بالموت ولم ينكل عن تقصى الحق الحق فى موضعه ، ولم يترك شيئا من أخلاقه وأحوال نفسه التى كان عليها فى زمان أمنه من الموت ، وهم من الكمد والحزن لفراقه على حال عظيمة جـ ١ ص ٤٦ .

وإن الامساك عن التقصى فى البحث لحسرة علينا غدا عظيمة ، لما نعدم فى الأرض من وجود الفاتح لما نريده [١] .

فقال له : يا سيمياس لا تدعن التقصى لشيء أردته ، فان تقصيك لذلك هو الذى أمر به ، وليس بين هذه الحال عندى وبين الحال الآخر فرق فى الحرص على تقصى الحق ، فانا وإن كنا نعدم أصحابا ورفقاء أشراف محمودين منهم اسلاؤس [٢] ومارس وارقليس وجميع من سلف من ذوى الفضائل والانسانية [٣] ، وعدد أقواما غير من ذكرنا .

فلما تصرم القول فى النفس ، وبلغوا من سؤالهم الغرض الذى أرادوا ، سألوه عن هيئة العالم وما عنده من الخبر فى ذلك [٤] .

فقال : أما ما اعتقدناه وبيناه ، فهو أن الأرض كرية ، وأن الأفلاك محيطة بها ، ومحيط بعضها ببعض ، الأعظم بالذى يليه فى العظم ، وان لها من الحركات ما قد جرت العادة بالقول به ، وسمعتموه منا كثيرا ، فأما ما وصف أناس آخرون ، فانهم وصفوا شيئا كثيرا [٥] .

ثم قص قصصا طويلة فى ذلك مما ذكره الشعراء اليونانيون القائلون فى

---

(١) عيون الأنباء : فقال له سيمياس إن فى التقصى فى السؤال عليك مع هذه الحال ، لثقلا علينا شديدا وقبحا فى العشرة ، وأن الامساك عن التقصى فى البحث لحسرة غدا عظيمة، مع ما نعدم فى الأرض من وجود الفاتح لما نريد حـ ١ ص ٤٦ .

(٢) عيون الأنباء : وأيارس حـ ١ ص ٤٦ .

(٣) عيون الأنباء : النفسانية حـ ١ ص ٤٦ .

(٤) عيون الأنباء : ولما تصرم القول فى النفس وبلغوا فيها الغرض الذى أرادوه، سألوه عن هيئة العالم وحركات الأفلاك وتراكيب الاسطقسات ، فأجابهم عن جميعه ، ثم قص عليهم قصصا كثيرة من العلوم الالهية والأسرار الربانية حـ ١ ص ٤٦ .

(٥) هذه الفقرة غير موجودة فى عيون الأنباء .

الأشياء الالهية كاوميروس وارفاوس وأسيدوس وابيذقليس ثم (١٣٨) قال : أما ما قلنا في النفس وفي هيئة الأرض والافلاك ، فلم نخدع فيه ، ولم نقل غير الحق . فأما هذه الأشياء الأخر ، فإنه ليس بحثها من فعل رجل حكيم [١] .

فلما فرغ من ذلك قال : أما الآن ، فاظنه قد حضرت الساعة التي ينبغي أن نستحم فيها ، فلا نكلف النساء احمام الموتى في صيوان الحكم ، فان الأمر يأتي ، يعني السياسة قد دعتنا ، ونحن ماضون إلى « اذوس ، فان الأمر فان ، ونحن ماضون إلى تروس [٢] . وأما أنتم فتنصرفون إلى أهاليكم .

ثم دخل بيتاً يستحم فيه ، فأطال اللبث فيه ، ونحن نتذاكر ما نزل بنا من فقده ، وأنا نعدم أباً شفيقاً ، ونبقى بعده كاليتامى ، ثم خرج الينا ، وقد استحم ، فجلس ، ودعا بولده ونسائه ، فأتى بهم ، وكان له ابنان صغيران وابن كبير ، فودعهم ، وأوصاهم بالذي أراد ، وأمر بصرفهم [٣] .

فقال له أقريطون : ما الذي تأمرنا به أن نفعله في ولدك وأهلك ، وغيركم ذلك من أمرك .

فقال : لست آمركم بشيء جديد ، بل هو الذي لم أزل آمركم به [٢] من

---

(١) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الأنباء .

(٢) عيون الأنباء : ولما فرغ من ذلك قال : أما الآن فأظنه قد حضر الوقت الذي ينبغي لنا أن نستحم فيه ، ونصلي ما أمكننا ، ولا نكلف أحداً إحمام الموتى ، فان الارماماني قد دعانا ، ونحن ماضون الى زاوس ، وأما أنتم فتنصرفون إلى أهاليكم ج ١ ص ٤٦ .

(٣) عيون الانباء : ثم نهض ؛ فدخل بيتا ، واستحم فيه ، وصلى ، وأطال اللبث ، والقوم يتذاكرون عظم المصيبة بما نزل به وبهم من فقده ، وأنهم يفقدون منه حكيماً عليماً وأباً شفيقاً ، ويبقون بعده كاليتامى ، ثم خرج فدعا بولده ونسائه ، وكان له ابن كبير ، وابنان صغيران ، فودعهم ، ووصاهم وصرفهم ج ١ ص ٤٦ .

(٢) عيون الانباء ... به قديماً ج ١ ص ٤٦

الاجتهاد فى إصلاح أنفسكم ، فانكم إذا فعلتم ذلك ، سررتمونى وسررتم كل من هو منى بسبيل .

فقال له أقريطون : فما الذى تأمرنا به أن نعمل إذا مت ؟ [(١)].

فضحك ، ثم التفت إلى جماعتنا فقال . إن أقريطون لا يصدق بجميع ماسمع منى ، ولا أن الذى يخطب ويخاطبه منذ اليوم هو سقراط ، ولا يظن أن الذى يقال ذلك به ، ليس إلا جسد سقراط ، وأنا أظن الآن أننى سأفر منكم بعد ساعة ، فان وجدتنى يا أقريطون فافعل بى ما تشاء [(٢)] ، فأقبل خادم الأحد عشر قاضيا ، فوقف بين يدى سقراط [(٣)] .

فقال له : يا سقراط : إنك جرىء مهما أرى ، وما عرفته منك قديما أن لا تسخط علىّ عند ما آمرك به من أخذ الدواء اللازم باضطرار ، لأنك تعلم أنى لست علة موتك [(٤)] وأن علة موتك قضاة الأحد عشر ، وإنى مأمور بذلك مضطر إليه ، وإنك أفضل من جميع من صار إلى هذا الموضع ، فاشرب الدواء بطيبة نفس ، واصبر على الاضطرار اللازم .

ثم زرفنا بعينيه ، وانصرف عن الموضع الذى كان واقفا فيه بين يدى سقراط .

فقال سقراط : نفعل ذلك [(٥)].

---

(١) هذه الفقرة غير موجودة فى عيون الانباء

(٢) هذه الفقرة غير موجودة فى عيون الانباء

(٣) عيون الانباء : وأقبل خادم الاحد عشر قاضيا جـ ١ ص ٤٦

(٤) عيون الأنباء : فقال له : يا سقراط انك جرىء مع ما أراه منك وانك لتعلم انى لست علة موتك جـ ١ ص ٤٦ .

(٥) عيون الأنباء : فقال سقراط : نفعل ذلك وليس أنت بملوم جـ ١ ص ٤٦ .

ثم التفت إلينا فقال : ما أهيأ هذا الرجل . فقد كان يدخل إلىّ كثيرا ، فأراه فاضلا فى مذهبه [١] .

ثم التفت إلى اقريطون فقال له : مر الرجل أن يأتى بشربة موتى ، إن كان قد سحقها ، وإن كان لم يسحقها ، فليجد سحقها وليأت بها [٢] .

فقال اقريطون : الشمس بعد على الجدار وعليك من النهار بقية [٣] .

فقال له سقراط : قل للرجل حتى يأتى بالشربة .

فدعا اقريطون غلاما له ، فأفضى إليه بشىء (١٣٩) فخرج الغلام مسرعا فلم يلبث أن دخل ، ومعه الرجل وفى يده الشربة ، فنظر إليه ، كما ينظر الثور الفحل إلى ما يهابه ، ثم مد يده ، فتناولها منه والتفت إليه .

وقال له : يمكن أن تخالف من هذه الشربة شربة لانسان آخر [٤]

فقال : انما ندق منها ما يكفى الرجل الواحد [٥] .

فقال له : انت عالم بما ينبغى أن يعمل إذا شربت فأمر بذلك [٦] .

قال : ليس هو إلا أن تتردد بعد شربها ، فإذا وجدت ثقلا فى رجليك ، استلقيت [٧] .

---

(١) هذه الفقرة غير موجودة فى عيون الأنباء .

(٢) عيون الأنباء : والتفت إلى أقريطون فقال : مر الرجل أن يأتينى بشربة موتى ، فقال للغلام : أدع الرجل ، فدعاه ، فدخل ومعه الشربة ، فتناولها . حـ ١ ص٤٦

(٣) عيون الأنباء : هذه الفقرة غير موجودة .

(٤) عيون الأنباء : هذه الفقرة غير موجودة .

(٥) عيون الأنباء : هذه الفقرة غير موجودة .

(٦) عيون الأنباء : هذه الفقرة غير موجودة .

(٧) عيون الأنباء : هذه الفقرة غير موجودة .

فشربها . فلما رأيناه قد شربها ، رهقنا من البكاء والأسف ما لم نملك معه أنفسنا . وعلت أصواتنا بالبكاء فأقبل علينا يلومنا ويعظنا [١] .

ثم قال : إنما صرفنا النساء لئلا يكون مثل هذا . فأما الآن فقد كان منكم أعظم [٢] .

فأما أنا فسترت وجهى ، وكنت أبكى بكاء شديدا على نفسى ، إذا عدمت صديقا مثله .

ثم سكتنا استحياء منه ، وأخذ فى التردد هنيهة[٣] .

ثم قال للرجل : قد ثقلت رجلاى [٤] . فأمره بالاستلقاء [٥] ، وجعل يجس قدميه ، ثم غمزهما [٦] .

فقال له : هل تحس غمزى [٧] .

قال : لا . ثم غمزه غمزا شديدا [٨] .

فقال له : هل تحس غمزى .

قال : لا .

---

(١) عيون الأنباء : فلما رأوه قد شربها ، غلبهم من البكاء والأسف ، ما لم يملكوا معه أنفسهم . فعلت أصواتهم بالبكاء ، فأقبل عليهم سقراط يلومهم ويعظهم .

(٢) عيون الأنباء : وقال : إنما صرفنا النساء لئلا يكون منهن مثل هذا حـ ١ ص ٤٦ .

(٣) عيون الأنباء : فأمسكوا استحياء منه ، وقصدا للطاعة له ، على مضض شديد فى فقد مثله ، وأخذ سقراط فى المشى والتردد هنيهة . حـ ١ ص ٤٦ .

(٤) عيون الأنباء : قد ثقلت رجلاى على حـ ١ ص ٤٦ .

(٥) عيون الأنباء : فقال له : استلق حـ ١ ص ٤٧/٦٦ .

(٦) عيون الأنباء : وجعل الغلام يجس قدميه ويغمزهما .

(٧) عيون الأنباء : فقال : هل تحس غمزى لهما .

(٨) عيون الأنباء : ثم غمزهما غمزا شديدا .

ثم غمز ساقيه وجعل يسأله ساعة بعد ساعة : هل تحس .

فيقول : لا .

ورأيناه يجمد أولا فأولا ، ويشتد برده حتى انتهى [١] إلى حقوية . ثم غمزه ، فلم يحس بذلك ، فكشف عنه . وقال لنا [٢] : إذا انتهى هذا البرد إلى قلبه ، قضى عليه [٣] .

ثم قال سقراط لقريطون : لسقلابيوس عندنا ديك ، فأعطوه إياه وعجلوه .

فقال له أقريطون : نفعل ذلك ، وإن كنت تريد شيئا آخر ، فقل [٥]

فلم يجبه ، وشخص ببصره [٦] . فأطبق أقريطون عينيه [٧] ، وشد لحيته .

فهذا خبر سقراط صاحبنا ، الذى لا نعلم أحدا فى دهرنا من اليونانيين كان أفضل منه .

فقال له خثراطيس : فمن كان حاضرا .

فقال : جماعة كثيرة من أصحاب سقراطيس .

---

(١) عيون الأنباء : انتهى ذلك ﺟ ١ ص ٤٧ .

(٢) عيون الأنباء : وقال الخادم ﺟ ١ ص ٤٧ .

(٣) عيون الأنباء : قضى عليه ﺟ ١ ص ٤٧ ثم زيادة فى عيون الأنباء :
فقال له أقريطون : يا إمام الحكمة ، أما أرى عقولنا لا تبعد عن عقلك ، فأعهد لنا .
فقال : عليكم بما أمرتكم به أولا . ثم مد يده إلى يد أقريطون ، فوضعها على خده ، فقال له — مرنى بما تحب ، فلم يجبه بشىء .

(٤) عيون الأنباء — هذه الفقرة غير موجودة .

(٥) عيون الأنباء — هذه الفقرة غير موجودة .

(٦) عيون الأنباء — وقال — أسلمت نفسى الى قابض أنفس الحكماء ﺟ ١ ص ٤٧ .

(٧) من أول هذه الفقرة إلى النهاية غير موجودة فى عيون الأنباء . ولكن يوجد بدلا منها « ولم يكن أفلاطون حاضرا معهم ؛ لأنه كان مريضا » ج ١ ص ٤٧ .

فقال له : أكان أفلاطون حاضركم .

قال : لا .

لأنه كان مريضا لا يقدر على الحضور (١٤٠)

هذا هي النصوص الرائعة التي تركها لنا كل من القفطي وابن أبي أصيبعة من فيدون ومن مراجعة النصوص نجد أن نص القفطي أدق ويكاد يكون ملخصا عن فيدون حقيقة . وقد ذكره عن لسان فادن إلى خقراطيس أي عن لسان فيدون إلى اشكراتس . وبمراجعته بالنص الأصلي المنشور في النصف الأول من هذا الكتاب ، نرى أنه يكاد يكون ترجمة مختصرة للمجاورة .

أما نص ابن أبي أصيبعة ، فلم يذكره على لسان فيدون ، وإن كان يقترب من نص القفطي ، ونلاحظ أيضا أنه مشوب بروح أرسطاليسية ، فقد ذكر اصطلاح الاسطقسات ، وهو اصطلاح لم يعرفه أفلاطون .

٤ – نصوص أبي الريحان البيروني .

ولكن لم تكن هذه النصوص فقط هي كل ما عرف المسلمون من «فيدون» فاننا نجد عالما كبيرا ، ومؤرخا ممتازا ينقل الينا نصوصا أخرى ، وهذا العالم هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (المتوفى عام ٤٤٠ هـ ، ١٠٤٨ م) في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبوله في العقل أو مرذولة » وقد نشر الكتاب مرتين ، نشرة لندن عام ١٨٨٧ م ، ثم نشرة الهند عام ١٣٧٦ هـ ، ١٩٥٧ م وقد كانت غاية المؤلف في كتابه أن يقدم لنا تراث الهند في مختلف نواحيه ، ولكنه أراد أن يقوم بدراسة مقارنة لأقوال الهنود وآرائهم وآراء اليونان ، ثم

المسلمين من بعد يقول «وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل[1] ، حتى استعمل فيه بايراد حجج الخصوم ، ومناقضة الزائغ منهم عن الحق ، وإنما هو كتاب حكاية ، فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف اليه ماللبونانيين من مثله ، لتعريف المقاربة بينهم ، فإن فلاسفتهم ، وإن تحروا الحق ، فانهم لم يخرجوا فيما اتصل بعوامهم عن رموز نحلتهم ، ومواضعات ناموسهم ولا أذكر مع كلامهم ، كلام غيرهم ، إلا أن يكون للصوفية أو لأحد أصناف النصارى ، لتقارب الأمر بين جميعهم فى الحلول والاتحاد »

وقد أداه هذا إلى أن يضمن الكتاب نصوصا رائعة لأفلاطون على الخصوص . وقد أستمدها بلا شك من فيدون ــ كما يذكر هو ــ ومن الراجح أيضا أنه كان لديه نصان لفيدون ، نص مباشر لفيدون ، ونص مختصر فيدون فى جوامع جالينوس . ذلك أنه يقدم بعض النصوص أحيانا عن « فاذن » وأحيانا قدم لنا نصا عن جوامع جالينوس ، بدون أن ينسبه لفيدون ، ولكنه نص فيدونى أيضا[2] .

وقد ذكر البيرونى نصوصاً أخرى لأفلاطون ــ أغلبها من طيماوس (أنظر ص ٢٦ ، ص ٨٠ وغيرها)

النص الأول :

« قال سقراط فى كتاب فاذن : نحن نذكر فى أقاويل القدماء أن الأنفس تصير من ها هنا إلى ايذس ثم تصير أيضا إلى ما ها هنا ، وتكون الأحياء من

---

(١) البيرونى ــ تحقيق ما للهند من مقولة (طبعة الهند) حـ ١ ص ٦٥ .
(٢) البيرونى ــ تحقيق . . . حـ ١ ص ٥٠

الموتى والأشياء تـكون من الأضداد ، فالذين ماتوا يكونون فى الأحياء ، فانفسنا فى ايذس قائمة ، ونفس كل إنسان تفرح وتحزن للشىء ، وترى ذلك الشىء لها ، وهذا الانفعال يربطها بالجسد ، ويسمرها به ، ويصيرها جسدية الصورة والتى تـكون نقية ، لا يمكنها أن تصـير إلى ايذس ، بل تخرج من الجسد وهى مملوءة منه ، حتى أنها تقع فى جسد آخر سريعاً ، فكأنها تودع فيه تثبت ، ولذلك لاحظ لها فى الـكينونة مع الجوهر الإلهى النقى الواحد»[١] .

والنص تلخيص لموضوعين من موضوعات فيدون الموضـوع الأول هو حجة الأضداد ، وقد أورد نص البيرونى مدخل الحجة ـ مسترسلة ، لا فى صورة ديالوج[٢] . والموضوع الثـانى هو وظيفة الفلسفة : فقـد قدم لنا نص البيرونى ملخصا لجوهر القطعة[٣] . وفى صورة مسترسلة أيضا ، ولـكنه استخدم تعبير الجوهر الالهى ، وهو ما لم يستخدمه أفلاطون . ولـكن النص ـ فيما سوى ذلك ـ فيدونى بحت .

ومن العجب أن نلحظ أن البيرونى ـ بمنهجه الممتاز المقارن ـ يقارن مذاهب الهنود والمانوية والديصانية بالأفلاطونية ، فيقرر أنه « كما أن الشهادة كلمة الاخلاص شعار إيمان المسلمين ، والتثليث علامة النصرانية ، والاسبات علامة اليهودية ، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية ، فمن لم ينتحله ، لم يك منها ، ولم يعد من جملتها ؛ فإنهم قالوا : إن النفس إذا لم تكن عاقلة ، لم تحط بالمطاوب إحاطة كلية ـ دفعة ـ بلا زمان ، واحتاجت إلى تتبع الجزئيات ، واستقراء الممكنات ، وهى ـ وإن كانت متناهية ، فلعددها

(١) البيرونى ـ تحقيق . . . . . حـ ١ ص ٤٣

(٢) ارجع الى ص ٤٣ فى كتابنا هذا .

(٣) ارجع الى ص ٦٦ من كتابنا هذا .

المتناهي كثرة ، والاتيان إلى الكثرة مضطر إلى مدة ذات فسحة ، ولهذا لا يحصل العلم للنفس إلا بمشاهدة الأشخاص والأنواع وما يتناولها من الأفعال والأحوال ، حتى يحصل لها فى كل واحد تجربة ، وتستفيد بها جديد معرفة ، فالأرواح الباقية تتردد لذلك فى الأبدان البالية[1] ... الخ »

ثم يذكر نصاً آخر عن الهنود « أن النفس أبدية الوجود لا عن ولادة ولا إلى تلف وعدم بل هى ثابتة قائمة ، لا سيف يقطعها ، ولا نار تحرقها ، ولا ماء يغصها ، ولا ريح تيبسها ، لكنها تنتقل عن بدنها إذا عتق ، نحو آخر ، ليس كذلك ، كما يستبدل البدن اللباس إذا خلق»[2] .

هذه هى العقيدة الهندية التى تشبه العقيدة الفيدونية ، ونحن نعلم أن أفلاطون تأثر فى فكرة التناسخ وتداول الأجيال بالعقيدة الاورفية القديمة ، وهو نفسه يذكر الاورفية أحيانا ، وأحيانا يذكر السنة القديمة فى فيدون ، وفى النص السالف الذكر يذكر « أقاويل القدماء » . ومما لاشك فيه أن الاورفية تأثرت بالأفكار الهندية .

ويذكر البيرونى أن مانى أيضاً يقول بالتناسخ ، وينقل النص الآتى من كتابه سفر الأسرار « قال — مانى — فى سفر الأسرار : إن الحواريين لما علموا أن النفوس لا تموت ، وأنها فى الترديد منقلبة إلى شبه كل صورة ، هى لابسة لها ، ودابة جبلت فيها ، ومثال كل صورة أفرغت فى جوفها ، سألوا المسيح عن عاقبة النفوس التى لم تقبل الحق ، ولم تعرف أصل كونها ، فقال : أى نفس

---

(١) البيرونى — تحقيق . . . ج ١ ص ٣٨

(٢) البيرونى — تحقيق . . . ج ١ ص ٣٩

ضعيفة ، لم تقبل قرائنها من الحق ، فهى هالكة ، لا راحة لها ، وعنى بهلاكها عذابها ، لا تلاشيها ، فانه أيضا قال « قد ظن الديصانية أن عروج نفس الحياة وتصفيتها فى جيفة البشر ، ولم يعلموا عداوة الجيفة النفس ، ومنعها إياه من الخروج ، وأنها لها حبس وعذاب مؤلم ، ولو كانت صورة البشر هذه حقا ، لم يدعها خالقها أن تبلى ، وتحدث فيها المضرة ، ولم يحوجها إلى التناسل ، بالنطف فى الأرحام »[1] .

ولكن هل أخذ مانى عقيدة التناسخ عن الهنود أو عن أفلاطون ؟ إن البيرونى يرى أن « مانى » نفى من ايرانشهر ، فدخل أرض الهند ونقل التناسخ منهم إلى نحلته . هذا ما يقرره البيرونى — ولكن من المرجح أيضا أنه تأثر بأفلاطون ، وقد عرفه فى فلسطين من قبل — وهو يدرس المسيحية هناك ، وكان أفلاطون موضوع دراسة الكنيسة فى فلسطين إبان ذلك العهد ، وكان المسيحيون يأخذون ببعض آرائه ، وينكرون البعض . وقد أخذ مانى بالكثير مما أنكرته الكنيسة ، ومن المحتمل أن يكون التناسخ من بينها ، ثم رأى فى عقائد الهنود مايؤيد تناسخه المأخوذ عن أفلاطون وقد ذكرنا من قبل أن هرمونيوس ابن ديصان ، ذهب إلى أثينا ، وأتى بفلسفتها إلى الشرق ، ومن ثم أنتشرت .

النص الثانى

« وقال : إذا كانت النفس قائمة ، فليس تعلمنا غير تذكر ما تعلمنا فى الزمان الماضى ، لأن أنفسنا فى موضع ما قبل أن تصير فى هذه الصورة الانسية ، والناس إذا رأوا شيئا قد اعتادوا استعماله فى الصبا ، أصابهم هذا الانفعال ،

---

(١) البيرونى — تحقيق ما للهند من قوله حـ ١ ص ٤١ ، ٤٢ .

وتذكروا من الصنج مثل الغلام الذى كان يضربه ، وكانو نسوه ، فالنسيان ذهاب المعرفة ، والعلم تذكر لما عرفته النفس قبل أن تصير إلى الجسد[1] » .

ويكاد يكون القسم الأول من هذا النص ترجمة حرفية دقيقة . وهو يوازى تماما النص المنشور فى أول حجة التذكر من ترجمتنا وهى « إن تعلمنا ليس من الحقيقة الا تذكرا ، وطبقا لهذه الحجة ، إنه لضرورة من غير شك ، أن نتعلم فى زمن سابق ما نتذكره فى الوقت الحاضر ، وهذا لا يكون ممكنا ، لو لم تكن نفسنا فى مكان ما قبل أن تأخذ بالكون هذه الصورة الانسانية .

أما القسم الثانى فهو تلخيص لبقية حجة التذكر إذ يقرر نص البيرونى أن المعرفة تبدأ بانفعال ، عند رؤية الشىء ، فاذا رأينا ، «الصنج» أى القيثارة تذكرنا صاحبها ، والعلم ليس إلا تذكراً وإذا كان هذا حقا ، فقد عرفت النفس كل هذا، فى عالم قبلى ، قبل أن تتصل بالبدن .

ويحاول البيرونى بمنهجه البارع أن يبين أثر النص الفيدونى فيمن تلا أفلاطون من فلاسفة ، فيقرر أن بروقلس يذهب إلى نفس الشىء حين يقول « التذكر والنسيان خاصان بالنفس الناطقة ، وقد بان أنها لم تزل موجودة ، فوجب أن تكون لم تزل عالمة وذاهلة ، أما عالمة فعندمفارقتها البدن ، وأما ذاهلة فعند مقاربتها البدن ، فإنها فى المفارقة تكون من حيز العقل ، فلذلك تكون عالمة ومن المقاربة تنحط عنه ، فيعرض لها النسيان ، لغلبته ، بالقوة عليها »[2] .

وبرقلس ، هنا أفلاطونى ، وفيدونى ، وإن كان بينه وبين فيلسوف

---

(١) البيرونى — تحقيق . . . . ص ١ ، ٤٣ ، ٤٤ .

(٢) نفس المصدر . . . . ص ١ ص ٤٤ .

الأكاديمية ، أرسطو والأفلاطونية المحدثة . ولذلك يستخدم مصطلح أرسطو « بالقوة » ويصبغ النص عامة بروح الأفلاطونية المحدثة . ولبرقلس كتاب عنوانه « شرح قول أفلاطون إن النفس غير مائتة » كما ذكرنا من قبل وله أيضا كتاب فى تفسير « فاذن فى النفس » وقد ذكرنا أن ابن زرعة نقل منه بعضه إلى العربية .

ثم ينتقل البيرونى إلى العالم الاسلامى ، ليرى أثر النص الفيدونى فيه : فيقرر «والى هذا المعنى ، ذهب من الصوفية من قال : إن الدنيا نفس نائمة ، والآخرة نفس يقظانة ، وهم يجيزون حلول الحق فى الأمكنة كالسماء والعرش والكرسى ، ومنهم من يجيزه فى جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ، ويعبر عن هذا بالظهور الكلى ، وإذا أجازوا ذلك ، لم يك لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر[1] » :

الدنيا نفس نائمة ، والآخرة نفس يقظانة ، هل هذا حقا أفلاطونى ، الدنيا هى النوم ، هى العدم ، هى النفس الانسانية جاهلة عمياء ، لا تنظر الحقائق إلا خلال السجن الكثيف ، والآخرة هى اليقظة ، هى الخلود ، هى النفس الانسانية عالمة مبصرة ، تنظر الحقائق وهى منطلقة متحررة ؟ هل هذا من أفلاطون حقا ، أم من فلسفة القرآن والحديث التى تقرر أن الحياة دار فناء ، والآخرة دار بقاء ، وأننا فى فترة فانية نتردد فيها ، ولكن حين يتوفى الله الأنفس ، نحيا الحياة الكبرى الأبدية ، وتستيقظ اليقظة الكبرى الكاملة ؟!

أما أن بعض الصوفية المتكلمين — من أمثال الهروى الأنصارى والكرامية وابن تيمية — يجيزون حلول الحق فى الأمكنة كالسماء والعرش والكرسى ، فليس

---

(١) نفس المصدر — ح ١ ص ٤٤ .

هذا أفلاطونيا على الأطلاق ، كما إن الظهور الـكلى ، أو وحدة الوجود ليست أفلاطونية . إن البيرونى يخلط هنا بين أفلاطون وأفلوطين .

النص الثالث

« قال سقراط فى كتاب فاذن » الجسد أرضى ثقيـل رزين والنفس التى تحبه تنقل وتنجـذب إلى المكان الذى تنظر إليه لجزعها مما لا صورة له . ومن إيذس مجمع الأنفس ، فتلوث وتدور حول المقابر ومواضع الدفن ، فقد أريت فيه أنفس ما قد تخايلت بصورة الظل والخيال من الأنفس التى لم تفارق مفارقة نقية ، بل فيها جزء من المنظور إليه »[1] .

النص الرابع

« ثم قال : يشبه ألا تكون هـذه أنفس الأخيار ، بل أنفس أهل الشرة فتتحير فى هذه الأشياء نقمة تنتقم منها لرداءة غذائها الأول ، ولا تزال كذلك حتى ترتبط أيضا فى جسد بشهوة الصورة الجسمية التى تبعتها ، ويكون رباطها فى أبدان أخلاقها ، كالأخلاق التى كانت لها فى العالم مثل من ليس له غير الأكل والشرب ، فيدخل فى أجناس الحمير والسباع ، والذى قدم الظلم والتغلب فى أجناس الذئاب والبزاة والحدآن[2] » .

النص الخامس

« وقال فى المجامع : لو لم أرنى صائرا أولا إلى آلهة حكماء سادة ، أخيار ثم

---

(١) البيرونى – تحقيق . . . حـ ١ ص ٤٩ .

(٢) نفس المصدر . . . حـ ١ ص ٤٩ ، ٥٠ .

من بعد إلى ناس ماتوا خير ممن ها هنا ، لكان تركى الحزن على الموت ظلما[1] » .

النص السادس

«وقال فى محلى المثوبة والمقوبة : إن الانسان إذا مات ذهب به «ذامون» وهو من الزبانية إلى مجمع القضاء ويحمله مع المجتمعين فيه قائد مأمور إلى «ايذس» حتى إذا أقام فيه ماينبغى من الزمان أدوارا كثيرة وطويلة : وقد قال طيلافوس : إن طريق ايذس مبسوطة قال: وأنا أقول: لو كانت مبسوطة أو واحدة ، لاستغنى القائد منها ، فأما النفس التى تشتهى الجسد ، أو كان عملها شيئا غير عدل ومتشبهة بالأنفس القاتلة ، هربت من هناك ، وتحيزت فى كل نوع ، إلى أن يمر عليها أزمنة ، فيؤتى بها ضرورة إلى المسكن الذى يشبهها . وأما الطاهرة ، فإنها تصادف مرافقين وقوادا الهة وسكن الموضع الذى ينبغى ، وقال : ومن كان من الموتى متوسط السيرة ، فإنهم يركبون على مراكب معدة لهم فى أخارون ، فإذا انتقم منهم ، ونقوا من الظلم ، اغتسلوا ، وقبلوا كرامات ما أحسنوا من الصنيع بقدر الاستئهال ، وأما الذين ارتكبوا الكبائر مثل السرقة من قرابين الآلهة أو غصب الأموال العظيمة أو القتل بظلم وتعمد مرارا على خلاف النواميس ، فإنهم يلقون فى طرطارس ، ولا يخرجون منه أبدا . وأما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم ، وقصرت آثامهم عن ثالث الدرجة ، وكانت كالارتكاب من الوالدين ، وقهرهما بالغضب ، وقتل خطأ ، فإنهم يلقون فى طرطارس سنة كاملة يتعذبون ، ثم يلقيهم الموج إلى موضع ، ينادون فيه خصومهم يسألونهم الاقتصار منهم على القصاص ، لينجوا من الشرور ، فإن رضوا عنهم ، وإلا أعيدوا إلى طرطارس ، ولم يزل ذلك

---

(١) نفس المصدر حـ ١ ص ٥٠ .

دأبهم فى العذاب إلى أن يرضى خصومهم عنهم ، والذين كانت سيرتهم فاضلة ، يتخلصون من هـذه المواضع من هذه الأرض ، ويستريحون من المحابس ، ويسكنون الأرض النقية ، وطرطارس شق كبير ، وهوية يسيل إليها الأنهار ، وكل إنسان يعبر عن عقوبة الآخرة بأهول مما هو معروف عند قومه ، وناحية المغرب مأوفة بالخسوف والطوافين ، على أنه يصفه مما تدل على النيران فيه ، وكأنه يعنى به البحر ، أو قاموسا فيه دُردُر [1] .

* * *

أما النص الرابع : فهو يقابل فى ترجمتنا إحدى فقرات الاختلاف فى مصير النفوس ص ٦٢ . وهى « إنه أى الجسد ثقيل وأرضى ومنظور . وحيث أن هذا هو بالضبط سلوك مثل هذه النفس ، فتكون مثقلة به ، ومنجذبة إليه ، وممسوكة بجانب المكان المنظور ، خوفا من أن يكون لهـا ذلك الذى هو غير منظور ، والذى يدعى ديار هادس ، فتتمرغ بين الأضرحة والمقابر ، حيث ترى حولها — فى الواقع — بعض أشباح النفوس ، وهى صور موافقة لتلك التى تتكلم عنها ، والتى لم تـكن من تحررها فى حالة من النقاء ، ولكن بالعكس فى حالة مشاركة فى المادة المنظورة ، فتصير تبعا لذلك منظورة ».

أما النص الخامس : فهو يقابل فى ترجمتنا الفقرة التى تلى الفقـرة السابقة ص ٦٣ وهى « ولكن ما ليس راجحا بالتأكيد هو أن هذه النفوس هى نفوس الأخيار ، بل على العكس نفوس الأشرار التى أجبرت أن تهيم حول أشياء من من هذا النوع ، إنها بذلك تؤدى العقاب عن حياتها السابقة التى كانت شريرة ،

---

(١) نفس المصدر ... جـ ١ ص ٥٠ ، ٥١ .

وهى تهيم حتى تلك اللحظة التى تقوم فيهـا رغبة معاونها الذى هو حاصل على الجسدية ، ليقيدها من جديد بقيود الجسد ، والجسد الذى ترتبط به موافق للطبائع التى زاولتها حقا أثناء حياتها السابقة ، مثلا ـ أولئك الذين مارسوا بشره الفجور والسكر ، أولئك الذين لم يقيموا الدليل على كبح أنفسهم ، تدخل أنفسهم بالطبع فى صور الحمير أو ما يشبهها من حيوانات . أما أولئك الذين فضلوا الظلم والطغيان والسلب ، فإنهم يعودون فى صور ذئاب وصقور وحدآء ».

أما النص الخامس : فهو يقابل فى ترجمتنا فقرة من اعتراض سقراطس ص ٣٠ وهى « إنى أعترف لـكما . . . بأنه لولا اقتناعى بأنى ذاهب أولا إلى جوار آلهة آخرين ، وحكماء خيرين ، ثم بعد ذلك بجوار نهر رجال سبقونا ، هم خير من رجال هذه الدنيا ، لأخطأت خطأ كبيرا ، إن لم أثر ضد الموت »

أما النص السادس : فهو يلخص لنا الأسطورة الجغرافية عن مصير النفس الواردة فى الصفحات ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، وما بعدها . فيتكلم نص البيرونى عن الذامون وهو القرين الذى يقود الموتى إلى ديار ايذس أى هادس ، وأورد النص كلمة طيلافوس : وهو التلفوس ، الذى ذكر فيه اشكيل أن الطريق المؤدية إلى ديار هادس بسيطة فى الواقـع . ثم يذكر النص أحيانا نهر الأخيرون أو الأشيرون ، ثم يلخص الوصف بعد ذلك ويردد كلمة طرطارس اليونانية وهى الترتار أى الجحيم .

* * *

وقد أورد البيرونى هـذه النصوص . وهو بصدد التكلم عن ذكر المجادع مواضع الجزاء من الجنة وجهنم عند الهنود ، وذكر أن المجمع عند الهنود يسمى « لوك » والعالم ينقسم قسمة أولية إلى علو وسفل وواسطة . فيسمى العالم

العلوى « سفر لوك » وهو الجنة ، والعالم الأسفل يسمى ناكاوك أى مجمع الحيات، وهو جهنم ، ويسمى أيضا « نزلوك » وربما سموه «بانال» أى أسفل الأرضين . وأما الأوسط الذى نحن فيه فيسمى «مات لوك ومانش لوك» أى مجمع الناس وهو للاكتساب ، والأعلى للثواب ، والأسفل للعقاب ، فيهما يستوفى جزاء العمل ، من استحقهما لمدة معينة بحسب مدة العمل « والكون فى كل واحد منها للروح وحده بمجرد ، عن البدن » « وللقاصر عن السمو إلى الجنة ، أو الرسوب إلى جهنم لوك آخر يسمى ترجلوك . وهو النبات والحيوان غير الناطق يتردد الروح فى أشخاصها بالتناسخ ، إلى أن تنتقل إلى الانس ، على تدريج من أدون مراتب النامية إلى عليا مراتب الحساسة[1] .

ويرى البيرونى أن هذا هو مذهب أفلاطون وينقل عن يحى النحوى أن أفلاطون كان يرى أن الأنفس الناطقة تنتقل إلى أجساد الحيوانات وأنه تأثر فى هذا بخرافات الفيثاغوريين[2] .

ولكن التحقيق الرائع الذى قدمه البيرونى أنه ربط بين عقيدة التناسخ عند أفلاطون وعند بعض متكلمى الاسلام فبعض المتكلمين قبلوا فكرة التناسخ ، واعتبروه على أربع مراتب : الأولى النسخ وهو التوالد بين الناس ، لأنه ينسخ من شخص إلى آخر أى أن تداول النفوس هنا فى نطاق النوع ، والثانية . وهى ضد الأولى المسخ : ويخص الناس بأن يمسخوا قردة وخنازير وفيلة ، إن تداول النفس هنا فى نطاق الجنس ، أى أنه انتقال من نوع إلى نوع آخر ، والمرتبة الثالثة : الرسخ : كالنبات ، وهو أشد من النسخ ، لأنه أولا انتقال من جنس

---

(١) البيرونى ـ تحقيق ج ١ ص ٤٩٠

(٢) وقد ذكر الشهرستانى فى الملل والنحل نفس التقسيم ج ١ ص ٢٩٢ .

إلى جنس آخر وثانيا ، لأنه يرسخ ويبقى على الأمام ويدوم كالجبال » أى أنه أكثر دواما فى الوجود من النوعين الأولين ، لاختلاف فى الطبيعة ، ولحاجته إلى مجهود أضخم للتخلص من هذا الجنس ، والانتقال إلى جنس آخر ، ومن ثم إلى نوع الأنواع ، « الانسان » . والمرتبة الرابعة ، وهى على عكس المرتبة السالفة وضدها : الفسخ : وهو للنبات المقطوف والمذبوحات ، إنها تتلاشى ولا تعقب ، وفيها تنتهى أدنى النفوس . ولكن يبدو أن أحد المفكرين الاسلاميين وهو أبو يعقوب السجزى لم يقبل هذا ، وذكر فى كتاب له هو « كشف المحجوب » أن الأنواع محفوظة ، وأن التناسخ فى كل واحد منها غير متعد إلى نوع آخر [1].

ولكن من هم هؤلاء المتكلمون الذين قالوا بالنسخ ، إنهم ليسوا من فرق الأمة ولكنهم خارجون عنها . ذكر مؤرخو الفرق «أصحاب التناسخ من أهل الأهواء وخروجهم على الملة الاسلامية » [2] . وقد عرف مؤرخو الفرق أن مصدر القول بالتناسخ عند المسلمين ــ وهو : إما الفلاسفة وإما السمنية : أما الفلاسفة فهم سقراط وأفلاطون . بل وينقل البغدادى أن فلوطرخس حكى مثل هذا القول عن بعض الفلاسفة « وزعموا أن من أذنب فى قالب ناله العقاب فى قالب آخر ، وكذلك القول فى الثواب عندهم » [3] ويذكر البغدادى أن اليهود أيضا يقولون بالتناسخ ، وأنه ورد فى كتاب دانيال أن الله مسخ بختنصر فى سبع صور من إلبها ثم والسباع وعذبه فيها كلها ، ثم بعثه فى آخرها موحدا . [4]

---

(١) البيرونى : تحقيق . . حـ ١ ص ٤٧

(١) البغدادى ــ مقالات الاسلاميين . . ص ١٦٢ ، الاسفرايينى : التبصير فى الدين ــ ص ١٨٠ الشهرستانى ــ الملل والنحل حـ ١ ص ١٦٢ .

(٣) البغدادى ــ الفرق بين الفرق . . ص ١٦٢ ؛

(٤) البغدادي ــ الفرق ص١٦٣

أما الذين اعتنقوا فكرة تناسخ النفوس من الفرق الاسلامية ، فهم إما غلاة الشيعة ، كالبيانية والجناحية والخطابية والراونديه ، وقد تأثر هؤلاء بالغنوصيه تأثراً مباشراً ، ونفذت أفكار أفلاطون خلال الغنوصيه ، وأما « أهل التناسخ من القدرية فهم طائفة من تلامذة النظام ، أخذوا بعض آرائه ، ثم أنكروا البعض الآخر ، وأضافوا إلى بعض الآراء الأولى « التناسخ » وقد أنكرهم المعتزلة واعتبروهم كما اعتبرهم رجال أهل السنه ، خارجين عن الإسلام . وأهم رجال هذه الطائفة : الخابطية أصحاب أحمد بن خابط والحدثية أصحاب فضل بن الحدثى . ويقول عنهما الشهرستانى كانا من أصحاب النظام ، وطالما كتب الفلاسفه أيضا»[1] .

وسنرى من نصوص أحمد بن خابط وهو يعرض مذهبه فى التناسخ ويصيغه بصيغة إسلامية أنه أفلاطونى بحت برى إبن خابط أن الله تعالى أبدع الخلق أصحاء بالغين فى دار سوى الدنيا التى هم فيها اليوم ، وأكمل عقولهم وخلق فيهم معرفته والعلم به . وهذا الرأى يشبه العقيدة الإسلاميه التى تقرر أن الله خاطب الناس — وهم فى عالم الذر — فى أصلاب آبائهم ، وأشهدهم على أنفسهم بالتوحيد . ثم ينتقل أحمد بن خابط أفلاطونيا ، إن الإنسان هو الروح التى فى الجسم ، وأن الأجسام قوالب الأرواح . وأن الروح هو الحى القادر العالم وإن الحيوان كله جنس واحد . ثم يمزج هذه الأفلاطونيه بفكرة التكاليف الاسلامية فيقول والحيوان مكلف أو « محتمل للتكليف » والأمر والنهى موجه إليهم على إختلاف صورهم ولغاتهم . ولكنه يمزج هذه العقائد شبه الإسلاميه ، وأقول

---

(١) الشهرستاني — الملل والنحل جـ ١ ص ٨٢

شبه الاسلامية ، لأنه لا تكليف للحيوان عند المسلمين ، يمزجها بالتناسخيه الأفلاطونية فيقول « إن الله تعالى لما كلفهم فى الدار التى خلقهم فيها ، شكروه على ما أنعم به عليهم فاطاعه بعضهم فى جميع ما أمرهم به ، وعصاه بعضهم فى جميع ما أمرهم به ، فمن أطاعه فى جميع ما أمره به ، أقره فى دار النعيم التى إبتدأه فيها ، ومن عصاه فى جميع ما أمره ، أخرجه من دار النعيم إلى دار العذاب الدائم وهى النار . ومن أطاعه فى بعض ما أمره به وعصاه فى بعض ما أمره به أخرجه إلى الدنيا ، وألبسه بعض هذه الأجسام التى هى القوالب الكثيفة ، وابتلاه بالبأساء والضراء ، والشدة والرخاء واللذات والآلام فى صور مختلفة من صور الناس والطيور والبهائم أو السباع والحشرات وغيرهما على مقادير ذنوبهم ومعاصيهم فى الدور الأولى التى خلقهم فيها »ويرى ابن خابط أن من كانت ذنوبه أقل فى الحياة السابقة ، كانت صورته أحسن وأجمل ، ومن كانت ذنوبه أكثر فى الحياة السابقه كانت صورته أقبح . ثم أن الروح لا يزال يتكرر ويتداول فى هذه الدنيا فى قوالب وصور مختلفه مادامت طاعاته مشويه بذنوبه . وعلى قدر طاعاته وذنوبه يكون منازل قوالبه فى الانسانية والبهيميه . ثم يبعث الله رسولا إلى كل نوع من الحيوان ، وينزل التكاليف ، على أن تطاع أبداً ، فاذا إنقلب عمل الحيوان طاعة كله فيرد إلى دار النعيم الدائم ، وإذا إنقلب معصية ، فيرد إلى دار الجحيم الدائم .[1]

وأحمد بن خابط أفلاطونى ، أو مزج كما يقول الشهرستانى « كلام التناسخية

---

(١) الفرق بين الفرق ـ ص ٦٤ ، الاسفرايينى ـ التبصير ص ٨١ والشهرستانى ـ الملل جـ ١ ص ٨٣ .

والفلاسفة والمعتزلة بعضها ببعض » ، وحاول أن يضع هذا فى صورة إسلامية ، فيقرر أن كل نوع من أنواع الحيوانات أمة على حيالها ويستند فى هذا على القرآن « ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم » وفى كل أمة رسول خاص بها ومن نوعها « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير[1] » ولكن أساس المذهب كان أفلاطونيا .

وتلميذ آخر للنظام ، خرج على المذهب المعتزلى واتصل بأحمد بن خابط ثم رأس المعتزلة فى زمانه[2] هو أحمد بن أيوب بن بانوش . وآمن ابن بانوش ببعض آراء النظام ، آمن بخلق الخلق كله دفعة واحدة ، وآمن بتناسخ ابن خابط على اختلاف ، ثم تأثر بالغنوصية الفارسية وأساطيرها . فقد قسم الديار خمسة أقسام تذكرنا بأساطير الثانوية ، وذلك أن الديار أو العالم عنده خمس ، داران للثواب ، أحدهما مادى ، فيه جنات وعيون وأنهار وحور ، والثانية ، دار روحانية ، غير جسمانية ، روح وريحان ــ والثالث دار العقاب المحض ، وهى نار جهنم ، ليس فيها درجات ، بل هى واحدة متساوية ، والرابعة ، دار الابتداء ، وفيها خلق الله الكائنات قبل أن تهبط هذه الدنيا ، وهى الجنة الأولى ، جنة آدم المذكورة فى القرآن ، والخامسة والأخيرة هى الدنيا ، دار الابتلاء ، وهى التى كلف الخلق فيها بعد أن ارتكبوا المعصية فى الأولى .

«ويتكرر الناس فى الدنيا ، ويتكونون واحدا بعد واحد حتى يملأ المكيالان

---

(١) الشهرستانى ــ الملل والنحل حـ ١ ص ٨٥

(٢) نفس المصدر حـ ١ ص ٨٤

(٣) نفس المصدر حـ ١ ص ٨٥

مكيال الخير ومكيال الشر ، ومكيال الشر ، فإذا امتلأ مكيال الخير ، صار العمل كله طاعة ، ويصير المطيع خيرا خالصا ، فينتقل إلى الجنة ، ولم يلبث طرفة عين ، وإذا امتلأ مكيال الشر ، صار العمل كله معصية ، والعاصى شرا محضا ، فينتقل إلى النار ، ولم يلبث طرفة عين ، ولكن كيف أنزل الناس من دار الابتداء إلى دار الابتلاء ، نص الشهرستانى يقرر أنهم ارتكبوا المعصية فى دار الابتداء ، و نص البغدادى ـ وهو أقدم ، أن الله سوى بين الأجزاء المقدرات التى كل واحد منها جزء لا يتجزأ ، وأن تلك الأجزاء كانت عاقلة ، وقد سوى الله بينها ، فلم يستحق واحد منهم تفضيلا على غيره ، ولا جناية يتأخر بها عن غيره ، ولكن إن منزلة الاستحقاق أشرف المنازل ، فخيرهم بالمحنة ، أن يمتحنهم بالطاعات ، حتى يمنحوا مرتبة أكبر من المرتبة التى خلقوا عليها ، فاختار بعضهم المحنة ، وأباها البعض . فمن أباها ، تركه فى عالم الابتداء ، كما هو ، ومن اختار الامتحان ، امتحنه فى الدنيا ، وأنزله إليها ، فعصاه من عصى ، وأطاعه من أطاع ، وكررهم فى الأشخاص والقوالب ، إلى أن أصبح قوم منهم أناسا والآخر حيوانات ، ومن صار إلى الحيوانية ، ارتفعت عنه التكاليف ومن صار إلى رتبة النبوة والملك ارتفعت التكاليف أيضا [1] وتذكر المصادر أيضا أن أحمد بن محمد القحطى (وكان معتزليا ومعاصرا لأبى هاشم الجبائى) يجمع بين القول بالتناسخ والاعتزال . كما ينسب التناسخ والاعتزال . إلى عبد الكريم بن أبى العوجاء ، وكان يعلن أيضا أنه شيعى معتزلى [2] . ويبدو أن فكرة التناسخ انتشرت بين بعض طوائف المعتزلة فيذكر البغدادى

---

(١) البغدادى ـ الفرق بين الفرق ص ١٦٣ .

(٢) البغدادى ـ الفرق بين الفرق ـ ص ١٦٣ ، والتبصير فى الدين .. ص ٨١ .

والأسفرايينى الحمارية (ولعلها الخمارية) وهم معتزلة عسكر مكرم ، فقد كانوا يؤمنون بتناسخ النفوس فى الأجساد والقوالب ، وأخذوا من عباد بن سليمان الضمرى قوله : بأن الذين مسخهم الله قردة وخنازير كانوا قبل المسخ بشرا ، وهم بعد المسخ كافرون أيضا[1] .

وقد ذهب البيرونى إلى أن أبا يعقوب السجزى المقلب . . . فى كتاب له وسماه كشف المحجوب إلى أن الأنواع محفوظة . وأن التناسخ فى كل واحد منها غير متعد إلى نوع آخر » وأنه قد تأثر بأقوال اليونانيين فى هذا .

أما لقب أبى يعقوب السجزى وهو ما لم يعثر عليه محقق الطبعة الهندية للكتاب ، كما لم يعثر عليه محقق طبعة لندن الاستاذ زخاو ، فهو أبو يعقوب السجزى الملقب بيندانه ، وقد كان أبو يعقوب السجزى أحد دعاة الباطنية بسجستان ، وقد قام بالدعوة الباطنية هو ومحمد بن أحمد النسفى بعد قتل أبى سعيد الشعرانى ، وقد قتل النسفى والسجزى بعد عام ٣٣٧ هـ فيما يرجح ، ولأبى يعقوب السجزى من الكتب أساس الدعوة وتأويل الشرائع وكشف الأسرار[2] ولعل هذا الكتاب الأخير هو كشف المحجوب الذى ذكره البيرونى والذى ذكر أنه تأثر فيه باليونان .

النص السابع

« قول سقراط : إن النفس إذا كانت مع الجسد وارادت أن تفحص عن شىء خدعت حينئذ منه ، وبالفكرة يستبين لها شىء من الهويات ، ففكرتها فى

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٦٢ والتبصيرى ٨٢

(٢) البغدادى ـ الفرق بين الفرق ـ ص ١٧٠ والاسفرايينى ـ التبصير ص ٨٤

الوقت الذى لا يؤذيها فيه شىء من سمع أو بصر ، أو وجع أولذة ، إذا ماضارت بذاتها ، وتركت الجسد ، ومشاركته بقدر الطاقة ، فنفس الفيلسوف خاصة ، وهى التى تتهاون بالبدن وتريد مفارقته ، فلو أنا فى حياتنا هذه ، لم نستعمل الجسد ، ولم نشاركه إلا عن ضرورة ولم تقتبس طبيعته ، بل تبرأنا منه ، لقاربنا المعرفة بالاستراحة من جهله ، ولصرنا أطهارا لعلمنا بذواتنا إلى أن يطلقنا الله ، وخليق أن يكون هذا هو الحق [١] »

هذا النص يلخص تماما الفقرات الواردة فى الجزء الخاص بأن « الموت تحرير الفكر » ويلخص بالذات الصفحات ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ . غير أنها وردت فى ترجمتنا الحديثة فى صورة ديالوج بين سقراط وسيمياس .

وقد أورد البيرونى هـذا النص ، وهو فى معرض الـكلام عن كيفية الخلاص من الدنيا وصفة الطريق المؤدى إليه عند الهنود ، وهو يذكر أن الهنود يرون أنه إذا كانت النفس مرتبطة فى العالم ولرباطها سبب ، فإن خلاصها من الوثاق يكون بضد ذلك السبب ، وخلاصها بالعلم . ولا يكون هذا العلم عن طريق الاستقراء ، إن طريق الاستقراء حسى جزئى ، بل عن طريق « كلى » فتعرف النفس حينئذ مالها من شرف الديمومة ، وما المضادة من خسة التغير والفناء فى الصور ، فتتخلص منها ، وتتحقق أن ما كانت تظنه خيرا ولذة ، هو شر وألم ، فتصل إلى حقيقة المعرفة متخلصة من المادة [٢] .

ويرى البيرونى أن هذا هو نفس قول سقراط السابق ، ثم يرى أن النصارى ذهبوا إلى نفس الفكرة وتابعهم صوفية الاسلام « إشارات الصوفية فى العارف

---

(١) البيرونى — تحقيق ما للهند من مقوله ص ٥١

(٢) البيرونى — تحقيق ص ٥١ ، ٥٢

إذا وصل إلى مقام المعرفة ، فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان ، قديمة لايجرى عليها تغير واختلاف بها يعلم الغيب ويفعل المعجز ، وأخرى بشرية للتغير والتكوين »[١] .

النص الثامن

« وقد قال سقراط عند اكتراثه بالقتل وفرحة بالوصال إلى ربه . ينبغى أن لا تنحط رتبتى عند أحدكم عن رتبة قوقنس ، الذى يقال إنه طائر ابلون الشمس ، وإنه يعلم الغيب ، وإنه إذا أحس بموته أكثر الالحان طربا وسرورا بالمصير إلى مخدومة ، ولا أقل من أن يكون فرحى كفرح هذا الطائر بوصولى إلى معبودى »[٢]

وهى تقابل الفقرة الثانية من الجزء الثالث ، فتلخص تلخيصا طيبا الصحيفة ٦٨ . وهاك هو النص الأصلى من الترجمة « إذا كنتما تخشيان على أن أكون أشد حزنا منى فيما مضى من حياتى ، ذلك وأنكما فيما يبدو تعتبرانى أقل كفاءة من البجع فى العرافة ، فإنها عندما تشعر بدنو أجلها ، فإن ما كان لها من غناء من قبل ، يصير حينئذ أكبر وأعلى منه فى أى وقت آخر ، لفرحتها بأنها على وشك الرحيل بجوار الاله الذى تخدمه ، ولكن الناس فى ذعرهم من الموت يفترون على البجع ، فيقولون إنها تنوح على موتها ، وأن الألم يلهمها هذا اللحن الأخير ، وهم يعلمون أن ليس هناك أى طائر يغنى عندما يحس جوعا أو بردا أو عند إحساسه بألم آخر ، كلا حتى البلبل ولا السنونو ولا الهدهد لا يخرج غناؤهم

---

(١) البيرونى — تحقيق ص ٥٢ ، ٥٣

(٢) البيرونى — تحقيق ص ٦٥

عما هو متواتر ، عن أنين مؤلم ومع ذلك ، ليس الألم فى نظرى هو الذى يدفع هـذه الطيور إلى الغناء ، كما أنه لا يدفع البجع ، بل الأحرى أن يكون لدى الأخيرة هبة العرافة لأنها طيور الإله أبلاون ؛ وأن العلم السابق بما لدى هادس من خيرات هو الذى يدفعها إلى الغناء فى ذلك اليوم بمرح لم يتغنوا بمثله فيما سلف من حياتهم ، وأنا من جهتى اعتبر انى معين لنفس الخدمة التى تقوم بها البجع ، وانى مكرس لنفس الإله ، وأنها لا تفوقنى فى خاصية العرافة التى حصلت عليها من ربنا . وإنى مثلها تماما لا يداخلنى الحزن لمفارقتى هذه الحياة »

ويربط البيرونى بين هذا النص وفكرة الصوفية فى تحديد المشق : إنه الاشتغال بالحق عن الخلق . . . . ونرى أن الأثر الأفلاطونى واضح فى هذا .

النص التاسع

« وقال سقراط : النفس بذاتها تصير إلى القدس الدائم الحياة ، الثابت على الأبد ، بما فيها من المجانسة عند التحيز ، فتصير مثله فى الدوام ، لأنها منفعلة عنه بشبه التماس ويسمى إنفعالها عقلا »[1] .

النص العاشر

« وقال أيضاً : النفس مشابهة جدا للجوهر الإلهى الذى لا يموت ، ولا ينحل ، والمعقول الواحد الثابت على الأزل . والجسد على خلافها . فإذا إجتمعا أمرت الطبيعة البدن أن يخدم والنفس أن ترأس ، فإذا افترقا ذهبت النفس

---

(١) نفس المصدر — ص ٦٥

إلى غير مكان الجسد ، وسعدت بما يشبهها واستراحت من التحيز والحق والجزع والعشق والوحشة ، وسائر الشرور الانسية ، وذلك أنها إذا كانت نقية ، وللجسد باغضة ، وأما إذا أتنجست بموافقة الجسد وخدمته وعشقه ، حتى تسخر الجسد منها بالشهوات واللذات ، فإنهـــا لا ترى شيئا أحق من النوع الجسمى وملامسته [(١)] .

* * *

أما النص التاسع فهو يلخص لنا إحدى فقرات « موضوعات الحواس والفكر ، الواردة فى نهاية ص ٥٩ أما النص العاشر هو تلخيص لفقرة نفس « موضوعات الحواس والفكر ، الواردة فى صحيفة ٦٠ .

ويعرض البيرونى لنفس الآراء عند اليونان ، ثم يتابع أثرها فى صوفية الاسلام ، فيذكر أن الصوفية ذهبت إلى نفس الرأى فى الاشتغال بالحق » فقالوا: مادمت تشير ، فلست بموحد حتى يستولى الحق على إشارتك بإفنائها عنك ، فلا يبقى مشير ولا إشارة : ويحاول البيرونى أن يربط بين النظرية الأفلاطونية ونظرية الاتحاد الصوفي فيرى أن القول بمشابهة النفس الإنسانية للجوهر الإلهى القديم هو نظرية الصوفية فى الأنا « وكيف لا أتحقق من هو أنا بالإنية ، ولا أنا بالأينية ، إن عدت ، فبالعودة فرقت ، وإن أهملت ، فبالإهمال خففت ، وبالاتحاد ألفت » والشبلى يقول « اخلع الكل ، تصل إلينا بالكلية ، فتكون ولا تكون إخبارك عنا وفعلك فعلنا ، وكقول أبى يزيد البسطامى ، وقد سئل بما

(١) نفس المصدر — ص ٦٥

نلت ما نلت : إنى انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرت إلى ذاتى فإذا أنا هو »

« وقالوا فى قوله تعالى : فقلنا إضربوه ببعضها ، إن الأمر تقبل الميت لاحياء الميت إخبار أن القلب لا يحيا بأنوار المعرفة إلا بإماتة البدن بالاجتهاد حتى يبقى رسما لا حقيقة له ، وقلبك حقيقة ليس عليه أثر من المرسومات . وقالوا إن بين العبد وبين الله ألف مقام من النور والظلمة ، وإنما إجتهاد القوم فى قطع الظلمة إلى النور ، فلما وصلوا إلى مقامات النور ، لم يكن لهم رجوع » .

* * *

ما أعجب البيرونى ، وهو يرد المسائل وحدة متناسقة متكاملة ، ولكن هل نبع كل هذا من أفلاطون ، فكان أفلاطون صاحب الاتحاد الصوفى ، والعودة فى فناء مطلق — إلى العلة الأولى ، فتنمحى الذاتية والإنية ، ولا يبقى إلا الوجود . . . ما أبعد هذا عن منطق أفلاطون .

٥ — نصوص المبشر بن فاتك .

وقد أشرنا من قبل إلى كتاب مختار الحكم ومحاسن الكلم » للامير أبى الوفاء المبشر بن فاتك . وقلنا إن ابن أبى أصيبعة قد استمد منه كثيراً من مادته . وقد وصلنا الكتاب متأخرا ، فى نشرة رائعة ، حققها وقدم لها وعلق عليها الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى[1] . وقد ألف المبشر بن فاتك كتاب مختار

(١) المبشر بن فاتك — مختار الحكم ومحاسن الكلم (حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور عبد الرحمن بدوى (منشورات المعهد المصرى للدراسات الاسلامية فى مدريد ١٣٧٧—١٩٥٨)

الحكم فى سنة ٤٥٥ هـ[1] . الفيدونى وقد قدم لنا المبشر بن فاتك نفس الملخص الذى قدمه لنا كل من القفطى (المتوفى فى ٦٤٦ هـ = ١٢٤٨، م) والذى ألف كتابه تاريخ الحكماء بعد سنة ٦٢٤ هـ . وابن أبى أصيبعة (المتوفى سنة ٦٦٨ هـ) والذى ألف عيون الأنباء سنة ٦٤٣ هـ . ومن هذا نرى أن كتابه ، ومن ثم نصه « الفيدونى » أقدم بقرنين من نصى كل من القفطى وابن أبى أصيبعه .

ونلاحظ أن إبن أبى أصيبعة نقل النص الفيدونى عن المبشر بن فاتك تماما ولكن القفطى لم يفعل ، ونستنتج من هذا أنه كان ثمت نص للكتاب مترجم عن اليونانية ، وصل إلى يد المبشر فاتك وصاغه بعض الصياغه بقلمه ، بينما وصل نفس النص إلى القفطى ، فأورده ـ كما هو ـ بدون تصرف ، إن نص المبشرين فاتك ـ يورد تماما ـ كما يفعل ابن أبى أصيبعة « تركيب الإسطقسات » وهو تعبير أرسطاليس ـ لم يرد كما قلنا فى نص القفطى ، فنص القفطى إذن أدق من نصي كل من ابن فاتك وابن أبى أصيبعه .

ونلاحظ أيضا أن المبشر بن فاتك أو «إسم فيدون صحيحا[2] ، فلم يذكره « كفاذن » كما تذكره نصوص القفطى والبيرونى . وقد ذكر المبشر بن فاتك إستيلاوس وإياس وإرقليس . وهم الأبطال اليونانيون أخيل وإياس وهرقل والأخير بطل أرسطورى[3] .

---

(١) إنظر مقدمة المحقق ص ٧ .

(٢) المبشر بن فاتك ـ مختار فاتك ـ مختار الحكم ص ٨٨

(٣) المبشر بن فاتك ـ مختار الحكم ، الهامش (٦) تعليق الدكتور بدوي

ثم تجد أيضا كلمه الأرماماني . وقد أثبت الدكتور بدوى أن الـكلمه تعني القضاء والقدر[1] .

٦ — كتاب التفاحة .

وكان من آثار فيدون فى عالم ما قبل الإسلام ، وعلى الخصوص ، عند الصابئة الحرنانيين أن ألفت كتب على مثاله . وأهم هذه الـكتب ـ كتب التفاحة المنسوب لأرسطو . وهو حوار بين أرسطو وبين تلاميذه ـ قبل موته . وهو يتكلم عن النفس وخلودها ، بينما يمسك تفاحة بيده يشمها : والـكتاب ينقسم إلى قسمين : أحدهما : الحكمة ، وهى للنفس كالشمس ، وثانيهما : الجهل وهو البدن وما يتبعه ، ونتيجة العلم السعادة ، والجهل : الشقاوة ويذكر سانتلانا أن هناك نسخة خطية . من كتاب يسمى : مختصر كتاب التفاحة لسقراط ، ويتكلم فيه سقراط مكان أرسطو .

على أنه من المرجع أن الـكتابين هما كتاب واحد ، وتقليد ومحاكاة لفيدون ، وقد عرف المسلمون كتاب التفاحة ، وأعجبوا به : أعجابا كبيرا[2] . ويذهب سانتلانا إلى أن صاحب الكتاب من الصائبة ، وذلك لورود اسم هرمس فيه ، فيردد صاحب الكتاب «والحكمة أصلها من هرمس » ولكن من المحتمل أن يكون الكتاب من أصل أفلاطونى محدث ، إن الابحاث الحديثة فى الهرامسة تثبت أن « المجموعات الهرميسية » هى كتب أمونيوس ساكاس . وهناك ترجمة

---

(١) المبشر بن فاتك ـ مختار الحـكم الهامش . (٢) تعليق الدكتور بدوى

(٢) أرسل الى تلميذى الاستاذ عبد القادر محمود الصفحات الخاصة بكتاب التفاحة ومؤلفات أفلاطون من مخطوط المذاهب الفلسفية اليونانية عند المسلمين المحفوظ بدار الـكتب بالقاهرة وأنظر أيضا أصول الفلسفة الاشراقية عند السهروردى للدكتور أبو زيان ص ٧٤

عبرية لكتاب التفاحة » نشرها مرجليوث وهى عن أصل عربى ، كما أن هناك ترجمة أخرى فارسية .

٧ — لغز قابس .

وعرف كتاب لغز قابس صاحب أفلاطون « عند المسلمين أيضا . وقابس هو سيبيس الفيثاغورى وهو وسيمياس كانا أهم شهود اليوم الأخير من حياة سقراط ، وأهم رجال محاورة فيدون . ويبدو أنهما حضرا إلى أثينا ومعهما مبلغ كبير من المال ، لتسهيل فرار سقراط ، ولكن الفليسوف أبى . ومن سياق المحاورة نرى انهما فيثاغوريان ومن تلاميذ فيلالوس الفليسوف الفيثاغورى .

وقد نشر لغز قابس مرارا ، نشر عام ١٩٠٧ فى مصر ، ثم نشره بعض المستشرقين ، وأخيرا نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ضمن مجموعة مسكويه « الحكمة الخالدة أو جاويدان خرد [١] » ثم أنه ترجم إلى التركية من اللاتينية عام ١٢٨٠ [٢] .

والكتاب قطعا ليس لقابس صاحب سقراط ، بل هو متأخر ، وكتب بعد أرسطو ، إذ يرد فيه الكلام عن المشائين . وفقرات من كتب أفلاطون المتأخرة وقد مات قابس فى مطلع شباب أفلاطون والكتاب رواقى ، لا صلة له بعصر سقراط أو أفلاطون .

وقد قام سانتلانا بترجمه النص اليونانى وقارن بينه وبين النص العربى ووجد أن النص العربى أطول .

* **

(١) مسكويه الحكمة الخالدة ا وجاويدان خرد تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى أنظر المقدمة ٤٨ — ٥٤ والنص ص ص ٢٢٩ — ٢٦٢ .

(٢) طبع فى روزنامة رمضان ١٢٨٣ .

كان أثر فيدون عميقا ، كما رأينا ، أثر فى اليونان ـ كما أثر فى المسيحيين ، وكما أثر فى الإسلاميين وأقصد بالاسلاميين هنا المفكرين الاسلاميين الذى تابعوا الفلسفة اليونانية ، وانقسموا حيالها قسمين . مشائيين وأفلاطونيين ، أصحاب الأكاديميا ، وأصحاب الاوقيون أو الأقاذيميا ، ولوقون كما يسميهما الإسلاميون وأثر فى بعض الصوفية كما أثر فى القرامطة ولـكن لم يشغل مفكرو الإسلام الحقيقيون ، أهل السنة والجماعة ، والمعتزلة فى جملتهم ، بفيدون أو خلود النفس فلم ينفذ إلى أعماق فلسفتهم ، ولم يشغلوا بخلود النفس ، ولم تفحص المسألة .

نادى القرآن « يا أيتها النفس المطمئنة إرجعى إلى ربك راضية مرضية ، فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى »

وكان لهم فى هذا الغناء .

أهم مصادر البحث

(١) الشهرستانى : الملل والنحل : لم يذكر شيئا عن فيدون . ولـكنه قدم لنا معلومات طيبة عن أفلاطون عامة ، ثم عن أحمد بن خابط ، وأصحابه الذين آمنوا بالتناسخ :

(٢) ابن النديم : الفهرست : من أهم الـكتب فى معرفة أخبار الفلاسفة وكتبهم . وقد ذكر فيدون ، كما ذكر بعض ترجماتها .

(٣) القفطى : أخبار الحكماء بأخبار الحكماء ، ذكر لنا نصا فيدونيا هاما .

(٤) إبن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء نقل إلينا أيضا نصا فيدونيا هاما .

(٥) محمود الخضيرى : المعانى الأفلاطونية عند المعتزلة ـ (مجلة المعرفة ـ

مايو ١٩٢٣) من أهم الأبحاث عن أفلاطون عند المسلمين .

(٦) السهروردى : حكمة الإشراق .

وفيه نصوص أفلاطونية ، وتأثر كبير بأفلاطون .

(٧) الدكتور محمد على أبوريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردى

كتاب رائع فيه تحليل بديع لأثر أفلاطون عند المسلمين .

(٨) البيرونى تحقيق ما للهند من مقولة ، معقولة فى العقل أو مرذولة ، قدم لنا فيه نصوصا فيدونية ممتازة مع مقارنتها بأقوال الهنود والمسلمين .

(٩) بينس : مذهب الذرة عند المسلمين ـ ترجمة الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة . كتاب هام فيه أيضا أثر أفلاطون فى الإسلاميين .

(١٠) بول كراوس : وسائل فلسفة لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى .

مجموعة نادرة حللها بول كراوس وحققها ، وبين أثر أفلاطون فيها :

(١١) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ومحاسن الكلم تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى . وفيه نص رائع من نصوص فيدون .

(١٢) مسكويه : جاويدان خرد : نشرت الدكتور بدوى وفيه كتاب لغز قابس .

سانتلانا : المذاهب اليونانية عند المسلمين مخطوط من أهم الأبحاث الحديثة فى أثر المذاهب اليونانية عند المسلمين .

(١٤) البغدادى : الفرق بين الفرق .

(١٥) الاسفرايينى : التبصير فى الدين والكتابان الأخيران يقدمان لنا نصوصا عن أحمد بن خابط وأصحابه من معتنقى التناسخ .

مصادر أجنبية .

Taylor : Plato the MAN & His Work,

Diés : Autour de Platon,

تصويبات

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٣	١١	الآخر	بعض
٢٥	٦	اذيس	ذيس
٢٦	١٧	الأنيين	الإثنيين
٢٦	٢١	أنى	أن
٣١	١	فى هذا رأيى	هذا فى رأيى
٣١	٦	يكرر	يكرره
٣٢	١٧	لا منفصلا	منفصلا
٣٣	١٦	لا يجده	لا يجد
٣٥	١٥	إذا انه	إذ انه
٣٩	٢٠	لا يكفيك	ألا يكفيك
٤٣	٢	إذا تستمع	إذ يستمع
٤٨	٢٠	يجرى	يجــر
٥٥	١٢	إذا ما لمانع	إذاً ما المانع
٥٧	١٧	من راجح	من الراجح
٦٠	١٤	تشبه	يشبه
٦١	٩	هاوس	هادس
٦٤	٣	الزنانير	الزنابير
٦٦	٣	أنه فى تكون كل نفس انسانية	أنه فى كل نفس انسانية تكون
٦٦	١٦	فقال يا سيبس	فقال سيبس
٧٠	٧	الذى فان	الذى هو فان
٧٠	٢٠	أنها فيها يسمى	أنها فيما يسمى
٧٢	٩	يستطعون	يستطيعون
٧٣	١٦	تنفى	تفنى
٧٧	٣	وعن	ومن
٨٠	٤	اصوافها	اصواتها
٨٢	١	أحداً	أحد
٨٢	١٦	الإستدال	الاستدلال

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٨٣	١٥	فأجات	فأجاب
٨٣	٢٠	بالتبويخ	بالتوبيخ
٨٥	٢	ذلك الذين	ذلك الذى
٨٩	٦	إلى	إلا
٩٠	١٥	تلقى	أتلقى
٩١	١٩	اعرضها	أن اعرضها
٩٢	١٣	وعند يتعلق	وعندما يتعلق
٩٥	٤	ذلك الذين	ذلك الذى
٩٩	٢	قما بزيس	قسما بزيس
٩٩	٢١	أليست	ألست
١٠٦	٩	كما يبد	كما يبدو
١٠٨	٧	على	عن
١١١	١١	خاويف	تجاويف
١١٤	٥	نجد	نحو
١١٤	١٧	الذى	التى
١١٥	١٩	يقفز	يقذف
١١٦	١٠	أفتادته	اقتاده
١١٧	٢	الأعن	الابن
١١٧	١٦	فينطق	فيطاق
١٢٠	١٧	ثم إن انتقل	ثم انتقل

التصميم الاساسى للغلاف: أسامة العبد

الإشراف الفنى: حسن كامل

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة